علم کلام

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اذا ترتب على فعل اثر فذلك الاثر من حيث انه نتيجة لذلك الفعل وثمرة له يسمى فائدة ومن حيث انه على طرف
الفعل ونهايته غاية له فهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار ثم ذلك الاثر
المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام ذلك الفاعل على ذلك الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا
ومقصودا ويسمى بالقياس الى الفعل علة غائية فالغرض والعلة الغائية متحدان بالذات ومختلفان
بالاعتبار وان لم يكن سببا للاقدام كان فائدة وغاية فقط فالغاية اعم من العلة الغائية
اذا تمهد هذا فنقول افعال الله تعالى تترتب عليها حكم ومصالح لا تحصى ولا تعد وقد ذهب الاشاعرة
والحكماء الى ان تلك الحكم والمصالح غايات لافعاله ومنافع راجعة الى المخلوقات وليس شيء منها
غرضا له وعلة غائية لفعله وتمسكوا في ذلك بوجهين احدهما ان كل فاعل لغرض
ان يكون ذلك الغرض اولى بالقياس اليه من عدمه والا لم يصح ان يكون غرضا فيكون الفاعل ح
لفعله مستفيدا لتلك الاولوية ومستكملا بغيره تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لا يقال انما يلزم
والاستكمال اذا كانت المنفعة راجعة الى الفاعل واذا رجعت منفعته الى غيره كالاحسان
الى الخلق فلا لانا نقول ان كان احسانه وعدم احسانه اليهم متساويين بالنسبة
اليه تعالى لم يصح ان يكون غرضا وان كان الاحسان ارجح واولى لزم الاستكمال
والثاني ان الجمهور ان غرض الفاعل لما كان سببا لاقدامه على فعله كان ذلك الفاعل ناقصا في فاعليته
مستفيدا لها من غيره لا مستقلا بالاحسان ولا يخفى بل كمال الشيء ذاته وصفاته يقتضي الكمالية
وافعاله وكمالية افعاله تقتضي ان تترتب عليها مصالح راجعة الى عباده فتلك المصالح غايات وحكم
لا علل غائية لها والقبح باحقيته ان ليس شيء من افعاله عبثا اي خاليا عن الحكمة والمصلحة وان
لا سبيل للاستكمال والنقصان الى ساحة عظمته وكبريائه وهذا هو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي
لا يشوبه ريب ولا تحوم حوله ريبة وما ورد من الآيات والاحاديث الموجبة لكون افعاله تعالى
معللة باغراض محمولة على الغايات المترتبة عليها ومن قال بتعليلها بناء على شهادة ظواهرها فقد
غفل عما يشهد به الانظار الصحيحة والافكار الدقيقة او اراد اظهار ما يناسب افهام العامة
على مقتضى قولهم كلموا الناس على قدر عقولهم تمت الرسالة المنسوبة الى الفاضل الكامل المحقق الشريف

امير محمد جعفر رحمه الله
عليه وعلى آبائه واجداده
الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وتمم بالخير قوله اما بعد حمد واجب الوجود
على نعمائه خص بالذكر من صفاته العليا ما هو اخص به تعالى اعني الوجوب الذاتي لانطوائه
على ما هو اذ هو مبدء لكل كمال ومبعد عن كل نقصان كما لا يخفى ولم يصرح بذكر
الموصوف تنبيها على قوة الاختصاص به وانه مما لا يذهب فيه الوهم الى موصوف غيره
وسلك في ذكر النبي صلى الله عليه وسلم هذه الطريقة فاقتصر على وصفه بما انطوى
فيه جميع كمالاته تفخيما لشانه وما وجد في بعض النسخ من التصريح باسم الله تعالى مقدما
وباسمه عليه السلام مؤخرا فمن تصرف الناسخ وعلى اكرم احبابه الضمير المجرور فيه لسيد
الانبياء ولم يرد به معينا بل ما يتناول متعددا اعني من اتصف من صحبه بزيادة كرم
في الجملة قوله الى ما سئلت بصيغة المجهول اى سئلة من سئلت الشيء لا من سألته عن
الشيء ومن تامل في هذه الخطبة ادرك ان صاحبها اشعر فيها بالايجاز البليغ والتحرير
الكامل فيما هو بصدده قوله لما كان علم الكلام باحثا عن امور يعلم منها المعاد الخ
مطلوب فيه بالعرض بل فيه دلالة على كونه مطلوبا فيه بالذات حيث صرح بان علم الكلام
باحث عما يتوقف عليه العلم بالمعاد ولا شك ان المبحوث عنه فيه يكون من مسائله
المقصودة فيه بالذات فيكون ما عداه مطلوبا فيه بالذات من هذه الجهة ومطلوبا فيه
بالعرض ايضا من جهة اخرى وهي توقف مسائل المعاد عليه ولا محذور فيه وهو معنى
بان مقصود المعترض دلالة ما ذكره في الشرح على ان العمدة الكبرى والغاية القصوى
من بين مسائل الكلام هي مباحث المعاد وليس كذلك فان مباحث المبدأ اولى بذلك
ومنع هذه الدلالة نوع مكابرة فالاولى ان يقال المقصود الاصلي من هذا الفن
معرفة الصانع تعالى بصفاته الذاتية والفعلية ومن جملة صفاته الفعلية ما يتميز عن سائرها

فيه بهذه بحث كارسال الرسل ونصب الائمة على زعم من يدعي وجوب كون الامام منصوصا
عليه من عند الله كما سيأتي اثنا عشر وحشر الاجساد وما يتبعه فافرد لكل من هذه
الثلثة مقصدا على حدة ورتب هذه المقاصد الاربعة على حسب توقف بعضها على بعض
ولما كان اثبات الصانع متوقفا على المحدث الذي هو الجوهر والعرض وكان الكل
متوقفا على الامور العامة لما ذكره حصل هنالك مقصدان آخران فانحصرت
المقاصد في الستة وتبين وجه ترتيبها قوله وذلك متوقف على النبوة والامامة
اورد عليه ان توقف العلم بمباحث المعاد على الامامة ممنوع اذ يكفينا في العلم بها ما
نقل الينا من قول النبي صلى الله عليه وسلم فيها الا على مذهب من زعم ان الامام
حافظ للدين عن التبديل وانه لا وثوق بما نقل عنه لاحتمال التغيير خصوصا
على طول الزمان قوله وهو متوقف على المحدث الذي هو الجوهر والعرض قيل عليه
اثبات الصانع لا يتوقف الا على حدوثهما فقط واما سائر مباحثهما وهو اكثر مباحث ذلك
المقصد فلا توقف لاثبات الصانع عليه نعم يمكن ان يقال ان ذكر سائر المباحث
هنالك استطراد وانت تعلم ان الضمير في قوله وهو يتوقف راجع الى اثبات الصانع و
صفاته وقد يستدل بغير الحدوث على الصفات كالاستدلال بالاحكام على العلم ولتقدم
مقدمة في تقسيم الموجودات فائدة هذه المقدمة اعني تقسيم الموجود الى اقسامه ان يحيط
الطالب احاطة اجمالية بمطالب الترتيب في الاحوال المتعلقة باقسام الموجودات عموما
او خصوصا وبهذه الاحاطة يزداد بصيرة في طلبها ويسهل عليه ادراك تفاصيلها
وقدم طريقة المتكلمين لانها الاتم هنا واعقبها بطريقة الحكماء ليطلع بها على مذهب
الخصماء في مطالبنا قوله وصفاته الثمانية عند الاشاعرة الصواب وصفاته
السبع عندهم فان الادراك المذكور هنا ان اريد به ادراك المحسوسات فهو راجع الى
السمع والبصر فقط لان النقل لم يدل الا على اتصافه تعالى بهما دون غيرهما من اللمس والشم
والذوق ولم تاول الاشاعرة السمع والبصر بالعلم بالمسموعات والمبصرات كما اوّلهما
بذلك غيرهم فصارت الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى المتفق عليها عندهم سبعا
والقدماء ثمانية واما الصفات التي انفرد باثباتها الاشعري وحده او غيره فترتقي على
ما ذكر الى احدى عشرة قوله ومذهب قدماء المعتزلة ان الصفات ليست بموجودة

ولا معدومة حتى لا تثبتوا الاحوال والمشهور بانها الهيمية وانهم قد اثبتوا لله سبحانه
احوالا خمسة من جملتها الالوهية المتميزة للذات عن غيره فالقديم عندهم هو الله سبحانه
دون صفاته لان القديم هو الموجود الذي لا اول لوجوده ولكن الصفات ليست بموجودة
عندهم فلا تكون قديمة كما لا تكون حادثة ايضا اذ لا اول لها اصلا وانما خص ما ذكر بمذهب قدمائهم
لان اختصاص القديم بذاته تعالى على مذهب المحدثين منهم النافين للحال اثر في كون صفاته
عين ذاته مكشوف فالقول بتعدد القدماء مختص من بين المتكلمين بالاشاعرة ومن يحذو حذوهم
قوله والمحدث اما متحيز وهو الجوهر اراد المتحيز بالذات كما هو المتبادر عند الاطلاق
خصوصا اذا قوبل بقوله او حال فيه والمتحيز بالذات هو الذي يقبل لذاته الاشارة الى بانه هنا
او هناك فلا يندرج فيه الاعراض المتحيزة بالعرض القابلة للاشارة بواسطة محالها قوله
وعند المعتزلة ان قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط فمن الجوهر الفرد والجسم عندهم واسطة هي
الخط والخط جوهران والسطح واما عند محققيهم ٣ وقيل ٤ لحصوله من تركيب خطين واقل
ما يتركب منه الجسم عندهم ٨ وقيل ٦ لحصوله من تركيب سطحين كل منهما ٣ وقيل ٨ لوجوب
تركيب كل من السطحين من ٤ والخطوط والسطوح التي اثبتها المعتزلة من قبيل الجواهر وفيها مفاصل
بالفعل والتي اثبتها الحكماء اعراض متصلة في ذواتها قوله والعرض ان لم يمكن المتحيز بدونه
فهو الكون قيل ينتقض بالاعراض المشخصة للمتحيز بل بتشخصه وجوابه ان اردت بالاعراض المشخصة
لاموراً داخلة في ذاته المخصوص فكذلك لا يكون الا جوهرا ضرورة ان جزء الجوهر جوهر كما هو المشهور
وان صحت تلك الامور اعراضا فذلك باعتبار خروجها عن ماهية الشخص لا باعتبار كونها عرضا مقابلا
للجوهر وان اردت بها امورا حالة في ذاته المخصوصة لازمة لها فتلك الامور وان لم يمكن وجود الجوهر
المتحيز المخصوص الذي هو ملزومها بدونها لكن امكن وجود مطلق المتحيز بدونها فلا يندرج في قوله
ان لم يمكن المتحيز بدونه لان المراد مطلق المتحيز فلا انتقاض وان زعمت انها اعراض غير الاكوان ان
يمتنع وجود مطلق المتحيز بدونها فلا بد من اثباتها او مجرد الاحتمال لا يقدح في كلامهم لانهم لم يدعوا
في تقسيم الموجود المحدث الى الاقسام التي ذكروها حصرا عقليا دائرا بين النفي والاثبات بل اكتفوا
في كثير منها بالاستقراء كيف ودعوى ذلك في تفاصيل تلك الاقسام مما لا يشتبه على ذي مسكة بطلانه
وما ذكروه في صورة الحصر نوع ضبط يسهل الارشاد ويسهل الاستقراء قوله بل تشخصه
مدفوع بان التشخص عند المتكلمين امر عدمي فلا يتصور بعضنا الان يدعي كونه ضروري الوجود

وانه مستفيد بجدا او بتمام ... قوله فان كان عقيب الحصول في ذلك
الحيز فهو السكون ورد عليه بانه يلزم كون المتحرك بالاستدارة ساكنا والمحققون من المتكلمين لما ذهبوا
الى تركب الجسم من الجواهر الفردة فاذا تحرك جسم لم يكن هناك في الحقيقة عندهم متحرك واحد وحركة
واحدة بل هناك متحركات متعددة هي تلك الجواهر وحركات بعددها ... تقول اذا تحرك جسم كالفلك
مثلا بالاستدارة كان بالحقيقة كل واحد من اجزائه المتحركة متحركا حركة اينية منتقلا بها من مكانه الى مكان
جزء آخر لكن لما كان حركته في امكنة واقعة على سمت الاستدارة سميت حركة بالاستدارة فحركة الشمس
الجواهر على الاستدارة فليس في حركات اجزائه حركة خارجة عن الحركة الاينية واردة على ما ذكره في تعريف
السكون وان اعتبرت مجموع تلك الحركات فليست حركة واحدة والكلام فيها اذ لا بد في كل مورد قسمة
من اعتبار الوحدة معه فلا نسلم ان عندهم حركة بالاستدارة هي موجودة واحدة خارجة عن الحركة الاينية
واردة نقضا على السكون الا اذا ثبت استدارة جوهر فرد على نفسه في مكانه ولم يثبت منهم القول بها
ولا هي ضرورية الوجود ولا قام برهان على وجودها واحتمال وجودها غير كاف في النقض بها لما عرفت
قوله فاما ان لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد وهو المحسوس باحدى الحواس الخمس اعترض
عليه بان عدم احتياج الاعراض المحسوسة الى محل مركب ثم فان الطعوم والروائح مشروطة بالمزاج و
الجواب ان اثبات المزاج والقول بتوقف الالوان والطعوم والروائح عليه مذهب لغيرهم واما هم
فقد جوزوا حصول هذه كلها في جوهر فرد غير منضم الى غيره الا ان الاحساس باللون لا يكون الا بجواهر
متألفة فان اراد المعترض ابطال كلامهم فلا بد له من دعوى الضرورة في توقفها على المزاج وانها غير
مسموعة هنا او من اقامة البرهان عليه ولم يفعل وان اراد مجرد المناقشة في قاعدتهم بالمنع فلا نزاع
معه قوله اما بالبصر فالالوان قيل الاضواء ايضا محسوسة بالبصر وهي غير الالوان على
المذهب الصحيح فالاولى ضمها اليها قوله والحروف كيفيات تعرض للاصوات بسبب الآلات
ليس هذا تعريفا للحروف لانتقاضه بالحدة والثقل والجهارة والخفاء بل هو جواب لسؤال فانه لما قال
واما بالسمع فالصوت اتجه ان يقال الحروف ايضا مسموعة فلا يصح حصر المسموع في الصوت فاجاب
بان الحروف من عوارض الصوت وعوارضه فذكره يغني عن ذكرها كانه قيل هو الصوت وما يتبعه
مما وراء الحروف وسائر عوارضه المسموعة قوله وما يركب منها اي من هذه الطعوم
تركيبا حقيقيا بحيث يحصل هناك طعم واحد كما في المر قوله واما باللمس فالاعتمادات مثل الخشونة و
الملاسة وغيرها مما يدرك باللمس ايضا فلا انحصار للملموس فيما ذكر من الاعتمادات والكيفيات الاربع و

اشارة الى انها عطف على الاعتماد لا على الخفة والثقل

والصواب ان الملائمة عندهم استواء وضع الاجزاء وتحقيق عدم تعاندها فليست عندهم الا من الاعراض الخفية
التي لا وجود لها وان كانت عند غيرهم كيفيتين موجودتين قائمتين بالجسم او بالسطح فان اراد هذا
القائل ابطال الانحصار فلا بد من دعوى القطع واقامة البرهان وقد عرفت انها لو ان اقتصر على
مجرد منع الانحصار فليس عليه الشطط بالاحتمال بل هو مستند الى الاستقراء فتدفع المنع به
وغيرهما تحتاج فيه الى الضرورة وتعقيب التمكن من معرفة احواله قوله الى ان قال فهو التأليف
بعض ذلك بالقوى المعدنية كالقوة المفرقة في الياقوت والجاذبة للحديد في المغناطيس وبالاستقامة
والاعوجاج وغيرهما فان هذه كلها محتاجة الى اكثر من جوهر واحد مع عدم الاحتياج الى هذه الخصوصية
مسلمة للجميع او معظمها لها اولية تأليفا هذا النقض منه انما يتم اذا ثبت ان في المعادن قوى موجودة
وهي اعراض محتاجة الى اكثر من جوهر واني لذلك فان التجأ الى دعوى القطع بوجود قوى هي مباد لتلك
الآثار فلنا ان نجوز ان مبادي تلك الآثار اعراض لم لا يجوز ان تكون صورا وان الاستقامة والاعوجاج
ونظائرهما موجودات عرضية وذلك مما لم يذهب اليه المتكلمون ولا سمع دعوى ولا قام عليه برهان قوله
فان لم تكن البنية بدونه فهو الحيوة قيل ان اراد بالبنية اجزاء مجتمعة اجتماعا كيف اتفق فلا انحصار ما لم تكن
البنية بدونه في الحيوة فان صور المواليد الثلث وقواها اللازمة لها كذلك فلا شيء مما تهابه نورا لها فان اراد
بالبنية ما يحصل منه الحركة الارادية فلا تم ايضا الانحصار ما لا تمكن البنية بدونه في الحيوة فان قوة التحريك
الارادية كذلك والجواب انه لم يثبت عندهم وجود هذه الامور ودعوى الضرورة في وجودها على
تقدير تسليمها لا تتعدى نفي الجواز كونها جواهر هي مباد للآثار المخصوصة كما ان صور المواليد عند من اثبتها
كذلك وليس الانحصار الا استقرائيا فلا يبطل بالاحتمال العقلي قوله فان امكن في جميع اجزاء
البنية فهو الالم قيل ينتقض بالصحة والمرض اذ يمكن وجودهما في جميع اجزاء البنية وليسا بالم وايضا في البنية
اجزاء غير حساسة فلا يحصل الالم فلا يصح ان الالم يمكن في جميع اجزاء البنية والجواب ان كونهما موجودين
في الخارج كالسواد والبياض من الاعراض المحققة الوجود لم يثبت عندهم فلا بد من دعوى الضرورة او
اقامة البرهان فان مجرد الاحتمال غير كاف في المنع فضلا عن النقض ووجود اجزاء في البنية المشروطة بالحيوة
غير قابلة للالم مما لا يقولون به ولا سيما ثم بحث مدعي كونه ضروريا وكانه لم يذكر اللذة في اقسام الموجودات
بناء على انها عدمية عندهم كما هو مذهب الطبيب الرازي قوله والا فان لم يكن مختصا بما يعتمد
سوى القلب فهو القدرة قيل ينتقض بمثل الهاضمة التي في الكبد وبقوة توليد المني وقوة الابصار والشم
والذوق وغيرها والجواب على تقدير تسليم وجودها ودعوى الضرورة فيه انه لم يثبت كونها اعراضا

تنقض بها اصلا قوله وان كان مشروطا بغير هو القلب فان كان ميلا الى جذب شيء او دفعه
فهو الارادة او لا فكالمدح قيل ينتقض بارادة الله تعالى لافعال العالم فانها عرض عندهم وليس هذا الشي
وكذا ارادة الملائكة كالصلوة مثلا فان الجذب لا يتصور متعلقا الا بموجود لا يتأتى الجذب للمعدوم
وهو مدفوع بان الغرض عندهم من اقسام المحدث وارادة الله تعالى قديمة عندهم كالارادة واعتقاد بعضهم
جعلها حادثة لا في محل فلا يستحيل بارادة الله تعالى على ان الجذب المذكور يحتمل ان يراد به الجذب الحسي الذي
لا يتصور الا في الموجود بل الجذب المعنوي اما بالاشتراك المعنوي واما باستعمال المجاز المشهور فان القلب
اذا مال الى تحصيل وجود شيء لمنفعة كان هناك حالة شبيهة بالجذب الحسي بل يقول اطلاق الميل على الارادة
من هذا القبيل اذ ليس المراد الميل الحسي بل المعنوي على احد الوجهين قوله فان كان منتوجا الى
تحصيل وجوده او عدمه فهو الشهوة والنفرة رد ذلك بان الانسان قد يشتهي جذب شيء وقد يريد تحصيل
وجوده فالفرق المذكور بين الشهوة والارادة غير سديد وهذا صحيح والفرق بينهما ان الشهوة ميل جبلي
غير مقدور للبشر بخلاف الارادة وكذا النفرة حالة جبلية غير مقدورة بخلاف الكراهة وقد يشتهي الانسان
ما لا يريده كالملذات المحرمة عند الزاهد وقد يريد ما لا يشتهيه بل ينفر عنه كشرب الدواء المر عند المريض
ولذلك قالوا ارادة المعاصي مما يؤاخذ عليها دون شهوتها وكراهة الطاعات الشاقة مما يؤاخذ عليها
دون النفرة عنها قوله فاما ان يكون حكما على شيء من الموجودات بنفي او اثبات او طلبا لذلك الحكم قيل
بقي هنا قسم ثالث لا هو حكم ولا هو طلب له كالغم والفرح والغضب وغيرها من الاعراض النفسية وكالنظر المتعلق
للمعاني التصورية دون الاحكام واجيب بانهم لم يعدوا الالم واللذة ولا الادراك التصوري من اقسام الموجود
لم يعدوا ان لا يعدوا هذه الامور موجودات حقيقية وان اتصف بها الموجود فان قلت قد عدوا الشك
من اقسام الموجود وهو من قبيل التصورات قلت لم يعدوا مطلق التصور الشامل للشك وغيره منها
فكان الشك عندهم حالة وراء التصور وسيرد عليك كلام آخر واعلم ان تقييد الحكم بكونه على شيء من
الموجودات مما لا طائل تحته فان الحكم على المعدومات ايضا كذلك واما الوجود الذهني فهم لا يقولون به قوله
والاول اما جازم او لا قيل ينتقض حصر الحكم في الاقسام المذكورة بالاحكام التي سببها الاحساس باحدى
الحواس الظاهرة وايضا التقليد لسبب موجب وهو قول من حسن الظن به ويمكن ان يدفع بعد الاخير
بانه قول ليس في نفسه مما يكون سببا لكنه افضى الى الحكم بواسطة حسن الظن فاطلاق السبب لا يتناوله قوله
فهو الشك اعترض عليه بان الحكم اذعان النفس لاحد طرفي النسبة اعني الاثبات والنفي ولا اذعان لاحدهما
في الشك فكيف يعد قسما منه وهذا السؤال مشهور فانهم قسموا انواع الحكم واخرى التصديق او الاعتقاد المرادف

د الاقسام وعدوا منها الشك والوهم والاحكم فيهما اصلا اما الشك فلانه لا بد في الحكم من الجزم والرجحان فيه واما الوهم فلانه مرجوح فهو ابعد ولذلك ترى بعضهم يعملون المقسم ما عنه الذكر الحكمي دون العلم الشامل البسيط وتكلف ان يقال وكم مما منه كل لعين باعتبار كونها من اقسامه بل باعتبار ان اسبابه اذا نسبه مطلقا سمي تصديقا للاحاطة

السكد الوهم لكنهما ذكرا في معرض الاقسام اعتمادا على ظهورها الحاق بعدم الاندراج قوله فتحكم وما عدا ذلك لا معدوم من الموجودات قال صاحب المنوض قد توهم من هذا الكلام سقوط تلك الفروض المذكورة لانهم انما حصروا الموجودات وتلك الفروض لا وجود لها فلا تنقض بها قال وذلك التوهم غير صحيح لان وجود الفروض ضروري في حصر الموجودات فيما ذكر بعد اقول دعوى كون تلك الفروض في جميع هذه الصور بديهية الوجود او نظرية مربوع عن الانصاف لجواز كون بعضها عدميا او بعضها جواهر كما ههنا عليه قوله فاستانس المحدث على هذا الراي ردا على ذلك بان الشك والوهم من اقسامه على ما ذكرت في تفاصيلها وهو سما خارجان عن هذا القيد فالحصر فيه محل ويمكن ان يجاب بان ذكرهما هناك تبع لذكر اقسام الاحكام كلام فلا تكلم لم يعد معا ههنا ما قيل قوله والالام اي قيل الالم ليس من افعال الجوارح بل ربما كان اسبابه البعيدة منها قوله ومنها افعال القلوب وهي الارادة والكراهة اي قيل الشهوة والنفرة ايضا من افعال القلوب فلم خص ما عداهما بالذكر والجواب انهما ليستا مقدورتين كما اشرنا اليه والكلام في المقدورات فلذلك تركهما قوله لا يجب اجزاء الماهية او باجزاء الماهية ما لا يتميز في الوجود الخارجي وانما يكون تمايزها في الوجود الذهني فقط وهي الاجزاء المحمولة وباجزاء الوجود ما يتميز في الوجود الخارجي وان لم يتميز في الوضع اي الاشارة الحسية تحقيقا او تقديرا وباجزاء المقدار ما يتميز في الوضع اي لا يكون الاشارة الى احدها اشارة الى الباقي بل يصح ان يشار الى كل واحد منها انه هو من صاحبه وان كانت في الخارج ام اتصلا واحدا قوله والجوهر اما ان يكون محلا لجوهر آخر قيل تقسيم الجوهر الى اقسامه الخمسة اعني الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل غير حاصر لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولا يكون لشيء منهما وضع اي قبول اشارة اصلا فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما وهذا السؤال ذكره الامام حيث قال لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسماني يكون مركبا من جزئين حال ومحل وان اردت حصر اقسام الجوهر اما جسم او لا والثاني اما ان يكون جزءه فان كان به بالفعل فصورة والا فمادة واما ان لا يكون جزءه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل قوله لجواز ان يفارقها الى بدل او الى لا بدل يجوز فيما يحتاج ان يفارقها لا الى بدل او الى بدل ويكون في غير العناصر الاربعة او لا يجوز ان يفارقها ويكون في غير الافلاك وكذا التقسيم المدبر غير حاصر لجواز مدبر لجسم غير فلكي او انساني كالجن مثلا فان قيل لا وجود لهذه الاقسام

قلت ان سلم ذلك كان الحصر استقرائيا لا عقليا وهذا ما قيل والحق انهم لم يدعوا في تقسيم الهيولى الى الفلكية والعنصرية ولا في تقسيم الجسم العنصري في الاربعة ولا في تقسيم النفس المجردة الى الفلكية والانسانية حصرا عقليا لان الحصر العقلي في تفاصيل الاقسام الموجودات بالامكن وما ذكروه في صورة الحصر يقرب الى الفهم وتسهيل للضبط كما تقدم قوله بل يختص ببعض دون بعض ويسمى صورة نوعية قيل الصورة الشخصية ايضا تختص ببعض دون بعض ولا يسمى نوعية الا ان يقال ان كانت الصورة محصلة للنوع ومبدا للآثار المختصة به فهي الصورة النوعية قوله وهذا اما اول وهو الاجسام العالية انقسام الجسم الطبيعي الى الاول والثاني باعتبار الجهة فان هو محدد لها ومتقدم عليها وغير متحرك فيها يسمى جسما اول وما سواه واقع في الجهات ومتحرك فيها وهو الاجسام القابلة للحركة المستقيمة يسمى جسما ثانيا لتاخره من حيث سوقا بل الحركة في الجهة عن محددها قوله وما يكون في جوف ذلك القمر قيل الاولى ان يقال في جوف الفلك الاخير الاقرب الى المركز اذ لم يثبت ان ليس تحت فلك القمر فلك آخر قوله والحار يسمى سوف يسبب آه اشار به رد ما قد قيل استكمال الضخ قوله او ذائبة يعني بالفعل او بالقوة القريبة منه كما نبه عليه بادي بيت فلا يكون الاجساد السبعة المذكورة ذائبة بهذا المعنى بخلاف الاملاح والزاجات والشادنج والزرانيخ وقيل الاجساد السبعة اجسام ذائبة صابرة على النار منطرقة فالذائب احتراز عن الاحجار التي لا تذوب اصلا واما الحديد فانه يذوب بالحيل والصابر عما سيحترق بالنار كالشمع والقير والمنطرق عما لا يكون كذلك كالزجاج والمينا والمراد بما لا ينطرق ان يقبل الضرب بالمطرقة بحيث لا ينكسر بل يلين وينبسط فعلى هذا انقسام الجسم المعدني اما قوي التركيب وهو اما منطرق وهو الاجساد السبعة واما غير منطرق اما لغاية لينه كالزيبق او لغاية صلابته كالياقوت واما ضعيف التركيب وهو اما ان ينحل بالرطوبات وهو الاجسام الملحية كالملح والشب واما ان لا ينحل كالزرنيخ والكبريت قوله وهي ارواح ونفوس هذه من مصطلحات اصحاب الاكسير قوله وغيرها الفتانين في الصحاح هي اصول الادوية واحدها عقار قيل نقض هذه مثل الياقوت واللعل والفيروزج فانها غير الارواح والنفوس وليست من العقاقير قوله وسيرد عليهم آه اي من اول ما في الوجود اذ لا نقطع بوجوده ولا عدمه قوله اعراضا وسموها روحانية تلك الاعراض كالادراكات والارادات اذ جعلت دائمة في الخارج على دوات المجردات قائمة بها قوله وآنما سميت روحانية لتعلقها بالموجودات الروحانية قوله

اما ان يقتضي القسمة لذاته وهو الكم او النسبة وهو الاعراض النسبية فيل هناك قسم ثالث وهو ما يقتضي لذاته
القسمة والنسبة معا والجواب ان هذا القسم غير موجود ولكون القسيم اسنى انما الاعتبار وان لم يعتبر فالكم
عدم اقتضاء النسبة وقيل هذا القسم قد يكون احد قسميه غير موجود قوله والكم اما ان يكون بين
اجزائه المفروضة حد مشترك عرفوا الحد المشترك بانه ذو وضع بين مقدارين يكون نهاية لاحدهما وبداية للآخر
ولا بد ان يكون مخالفا لهما في النوع كما سيجيء ان شاء الله تعالى وقيل الحد لا يصل الا بالفصل باحدهما
كل قسم نهاية قائمة بلا مقسوم بها بدوا حد مشترك منها الا ان يراد الوضع الوصفي لكن ذلك جائز في
المنفصل ايضا وقد يقال الاتصال في الخط يمكنه ملاحظة نقطة واحدة فاصلة بين قسميه وكذا فرض الاتصال
في السطح يمكنه ملاحظة خط واحد فاصل وفرض الاتصال في الجسم يمكنه ملاحظة سطح واحد فاصل فيما اجزاء
الكم المنفصل حدود مشتركة قطعا ثم الاتصال بالفعل في نفس الامر يوجب تعدد النهايات حقيقة وان
امكن اتحادها وهما وكلاهما في القسمة الوهمية وتعدد الاجزاء المفروضة ولو اريد باتحاد الحدود
اتحادها وهما لم يرد المنفصل اذ لا وضع للوحدات التي فيه حتى يتصور اتحادها في الوضع قوله
او غير قار الذات وهو الزمان وهو مقدار الحركة ونوقش في ذلك بان انحصار المتصل غير القار في الزمان
ثم ولا يبعد المناقشة امثال هذا المقام لان الكلام في ان الامور الخارجية في حدود ذواتها كذلك وكذا كون
الزمان مقدار الحركة لا اعتبار الوجود ثم والمناقشة في الاول مدفوعة بان الحصر استقرائي وفي الثاني بالبرهان
على كونه مقدار الحركة اذا تم قوله والكم المنفصل هو العدد قيل انحصار المنفصل في العدد غير بين
ولا مبرهن عليه كيف والجسم مع سطحه والسطح مع خطه ليس بينهما حد مشترك وليس شيء منهما عددا قوله
قد استدل على الانحصار بان الكم المنفصل مركب من متفرقات والمتفرقات مفردات والمفردات احاد والواحد
اما ان يؤخذ من حيث هو واحد فقط او من حيث انه انسان او حجر فان اخذ من حيث انه واحد فقط لم يكن الحاصل
من اجتماع امثاله الا العدد وان اخذ من حيث انه انسان او حجر فانه لا يمكن اعتبار كون الاناسي الحاصلة من اجتماع
الانسان الواحد واعتبار كون الاحجار الحاصلة من اجتماع الحجر الواحد ثبات متصلة الا عند اعتبار كونها
ما لاحاد التي هي فيها فهي انما تكون كميات منفصلة من حيث كونها معدودة بالاحاد التي هي فيها فليس الكم المنفصل
الا العدد وما عداه انما يكون كما منفصلا بواسطته وهو الكلام وذهب بعض الناس الى ان القول كم منفصل غير
قار الذات كما ان العدد كم منفصل قار الذات والحق ان القول انما يكون كما لاجل الكمية التي فيه ولولاها لم يكن
كما فهو كم منفصل بالعرض واما الجسم مع سطحه فهو ايضا كم متصل بالعرض وان كان كل واحد منهما كما متصلا
بالذات وكذا الحال في السطح مع خطه قوله او لقبول الاثر وهو اللاقوة قيل هيئة العين [illegible]

المنوعة والانواع الاعراض تهيؤ لقبول الاثر ولا يسمى ذلك لا قوة عندهم وهذه اصح فالاولى ان يقال
الاستعداد الشديد نحو الانفعال من المؤثرات الغريبة هو اللاقوة كما ان الاستعداد الشديد نحو
اللاانفعال منه هو القوة قوله وجميع الكيفيات قابل للشدة والضعف اي جميع انواعها
الاربعة قابل لهما على معنى انه يوجد في كل منها ما يقبلهما فلا يرد ان المثلث والمربع والمركب والاولية
كيفيات لا يقبل شيء منها [illegible] فان قبول الاشد ما كان في كون القسم الرابع قابلا لهما قوله
اي النسبة لشيئين كل منهما بالقياس الى الآخر اراد نسبتين لشيئين لانه تفسير النسبة المتكررة واراد
ان كل واحد من النسبتين معقول بالقياس الى الآخر بواسطة نسبته اليه فمحصول الكلام ان الاضافة
نسبة معقولة بالقياس الى اخرى معقولة بالقياس الى الاولى فلا يلزم ان يكون نسبة الاب الى الابن
ونسبة الابن اليه بكونه ولدا زوجته اضافة قوله وهي نسبة المتمكن الى المكان اي نسبة اليه من حيث
انه متمكن فيه ومحوي له فلا يتجه النقض بكون المتمكن ليس عين المكان ولا جزءا ولا علة الى غير ذلك من النسب
التي للمتمكن بالقياس الى المكان قوله وهي نسبة الاشياء الزمانية الى الزمان او الى طرفه اعني الآن
اي نسبة الاشياء المتغيرة الى الزمان بالوقوع فيه او الى طرفه كذلك فان المتغير الذي لا يوجد في الزمان
الدفعي يوجد في الآن ظاهرا وانه يلزم ان يكون نسبة الحركة الى الآن متى الحركة قوله وهي نسبة بعض
الاجزاء الشيء الى البعض والى الامور الخارجية تساهل في العبارة وجعل الوضع عبارة عن النسبة اعتمادا
على ما سيأتي من انه هيئة معلولة للنسبة المذكورة اعني نسبة بعض الاجزاء الى بعضها والى الامور الخارجية
وما قيل من انه يلزم ح ان لا يكون الوضع نسبة لا محذور فيه لان اشتمال اسمه للنسبة كاف في كونه من الاعراض
النسبية ولذلك ترى بعضهم يفسرون الاين بهيئة حاصلة للمتمكن باعتبار حصوله في المكان ويجعلونه
من هذا القسم من الاعراض النسبية قوله وهي نسبة شيء الى ما يحيط به وينتقل بانتقاله من حيث هو
كذلك فان قيد الحيثية معتبر في امثال ذلك فلا نقض بنسبة اليه من حيث انه ليس عليه ومن حيث
انه عليه وبين غيره الى غير ذلك وقد يفسر الملك بالهيئة التابعة للنسبة المذكورة قوله
وهو التأثير وقوله وهو التأثر فيهما تسامح حيث جعل مطلق التأثير ومطلق التأثر مقولتي الفعل
والانفعال وسيأتيك ان مقولة ان يفعل عبارة عن تأثير الشيء في غيره تأثيرا غير قار وان مقولة ان ينفعل
عبارة عن تأثر الشيء عن غيره تأثرا غير قار فالتأثير والتأثر الآنيان ليسا من ماهيتي المقولتين لانهما زمانيتان
ولذلك قيدوهما بالزمان وقالوا ما دام المؤثر مؤثرا وما دام المتأثر متأثرا وقد يقال فالآنيان
خارجان عن المقولات ودعوى كونهما عدميين دون ما هو زماني بعيد جدا وكذا دعوى الزماني ههنا

حاليا دون الآن الآخر عن بعد قوله لقد حيي في نعت وسوق السب وحتى زيد الطويل اصغر
ابن مالك في دار بالامس كان مشكلا في بدع سيف لواء فالثوري قد جمع عشر مقولات سوآء قوله
فلا يكون نقضا لان المقصود حصر الموجودات المندرجة تحت جنس في انها مندرجة تحت تسع المقولات لاحصر
الموجودات مطلقا فيها فان الحقائق النوعية البسيطة لاتندرج في شيء منها لكن يحتاج تعدد وجود النقطة والوحدة
نحتاج في تعريف الكيف الى قيد يخرجها عنه قوله بعضها في الاعيان وبعضها في الاذهان
والمتكلمون وان قالوا بوجود بعضها في الاعيان لكن لم يقولوا بوجود شيء منها في الاذهان لانهم ينكرون
الوجود الذهني وقيل النقل الصحيح عن المحققين انهما موجودة في الاعيان بجنسها لا بجميع انواعها
والمتكلمين على ان اكثرها لا وجود في الاعيان لانوعه ولا جنسه قوله اعني الشامل لجميع الموجودات
او اكثرها فالشامل للموجودات كالوحدة العارضة لكل موجود وكالوجود عند من قال باشتراكه معنى كالماهية
والشامل لاكثرها كالامكان والحدوث فعلى هذا يكون البحث عن الوجوب والقدم والامتناع والعدم بالعرض
والاولى ان يقال الامور العامة هي الشامل لجميع الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل
وقيل هي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض قوله الموجود هو
الفاعل والمعدوم هو المنفعل المذكور في الشفاء انهم قالوا الموجود هو الفاعل او المنفعل والمعدوم ما لا يكون
فاعلا ولا منفعلا وهذا اولى اذ في اطلاق المنفعل على المعدوم بعد كما لا يخفى قوله اذ كل من المعرفات
الثلث للموجود يعرف بالموجود اما الاول فلان الثبوت هو الوجود بعينه الثابت العين هو الموجود العين
وذلك يعرف بمفهوم الموجود والحقيقة فهذا تعريف الشيء بنفسه وهو كالتعريف الدوري في استلزام المحذور
الذي هو تقدم الشيء على نفسه واما الثاني فقيل لان الذي اشارة الى الموجود وقيل لان حاصله ما يمكن ان
يخبر عنه الخبر اي يوجد فكانه قيل هو الموجود له الخبر بالامكان واما الثالث فلان الفاعل هو الموجود المؤثر
قوله وكذا الكلام في المعرفات الثلث للمعدوم يعرف بالمعدوم فلان المنفي هو العدم فيؤول الى تعريف
الشيء بالاعرف الابعد الى تعريف الشيء بنفسه واما الثاني فلان مدلوله ما عدم عنه الخبر بالامكان اي
المعدوم عنه امكان الخبر واما الثالث فقال ان معنى المنفعل هو المعدوم المتأثر وعلى ما ذكر في الشفاء
وهو الاولى فلان معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتأثر فمعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون
موجودا مؤثرا ولا موجودا متأثرا وهذا اسلب لمعنى الموجود وهو متوقف على سلب مفهوم الموجود وهو
مفهوم المعدوم قوله واعترض بان يكون ما وضع اللفظ بازائه معلوما من حيث هو اي هذا المعنى
تعريفا لفظيا والمقصود به الاشارة الى صورة حاصلة من بين الصور وتعيينها الحاصل ليعلم ان اللفظ

المذكور موضوع بازآء الصورة المشار اليها فآل الى التصديق والحكم بان اللفظ بازآء ذلك المعنى فلذلك
كان قابلا للمنع فيحتاج الى النقل عن اصحاب اللغة او الاصطلاح ومدار نقل الالفاظ المفردة المراد فيها
ان يفسر تعريف كالتعاريف المعتبرة هو الاسد فان لم يوجد اورد بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهوم ولا
يكون التفصيل المستفاد مقصودا بل يقصد بها مجرد تعيين ذلك المعنى واما ما عدا التعريف اللفظي من
التعريفات فالمقصود بها تحصيل صورة غير حاصلة ومن جملتها التعريف الاسمي الدال على تفصيل ما دل
عليه الاسم اجمالا قوله اذ لا شيء اعرف من الوجود قيل يتدافع الكلام غير واضحة وعلى تقدير تسليمها
لا يلزم ان تكون تلك التعريفات لفظية لجواز كونها تعريفات حقيقية محتاجة الا ان حسن الظن باولئك
المعرفين بها يحمل على ان يكون مقصدهم تعريف اللفظ بها قوله وايضا الوجود لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة
لانه بديهي التصور ان اراد انه بديهي التصور بالكنه فهو ممنوع وان اراد بوجه ما فمسلم ولا يلزم منه ان لا يمكن تعريفه
بحسب الحقيقة قوله والبديهي يمتنع تعريفه لامتناع تحصيل الحاصل انما يلزم من تعريفه تحصيل الحاصل
اذا كان مما يحصل بمجرد الالتفات العقل اليه الا انه لا شك ان تعريف البديهي اخذ سبب لما لا سبب له او وضع
غير السبب مكانه وكلاهما فاسد قوله والكسبيات يمكن تعريفها بها اما بالحقيقة فظ واما باللفظي
فبعد حصولها كونها مجهولة من حيث انها مدلولة لالفاظ مخصوصة قوله مستدرك اي كل قوله
لما كان الوجود والعدم مساويا للموجود والمعدوم في المعرفة والجهالة عند من عرف معنى صيغة المفعول
مفهوم الموجود لشتمل على شيء مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم
لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف
كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين
لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر بالامكان وكان تعريف الوجود
المذكور صريحا دوريا كذلك تعريف الموجود ضمنا دوري قوله وتحديدهما اي تحديد الوجود والعدم كما هو الكائن
باثبات العين اي بما علم تحديده به او نقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم
عليهما او لانهما اطلقا عليهما تسامحا كما اسم المشتق منه على المشتق وهو شائع وهو المآل في الكل واحد قوله
كان بطلان تعريف الموجود والمعدوم بما ذكره الامام بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفي العين
يعني ان تعريفهما بما ذكر يوجب تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفي العين لما عرفناه وان بطلان ما ذكر
في تعريفهما يلزم منه بطلان تعريف الوجود والعدم ايضا لاستلزام المبطل اعني لزوم الدور قوله
فلذلك لم يتحاش اي المصنف عن التصريح بتعريف الوجود والعدم لكنه مقتنع في محل تعريف الموجود والمعدوم

تنبيها على انهما متساويان في انهما معروفة وجها له وان تعريفهما في قوة تعريفهما بل على ان المقصود الاصلي
من تعريف الوجود والعدم معرفة مفهومي الوجود والعدم لانهما المحتاجان الى التعريف كما عرفت
وقيل بيان للملازمة المذكورة في قوله ويمكن ان يقال لما كان الوجود والعدم متساويين [illegible] مبني على تقدم تبين
ما هو دونه من حد الوجود والعدم [illegible] ان الوجود [illegible] والوجود [illegible] الثاني كحد الوجود عن تبين
بنفسه [illegible] نقول قد سبق [illegible] تعريف الوجود بالثابت العين للزوم الدور فاذا علم الثابت العين وقطع
النظر عن جميع ما عداه مما يعلم به الوجود لم يكن الوجود معلوما لان الثابت لم يصلح معرفا له [illegible]
فلا يكون الوجود ايضا معلوما للمساواة وحيث كان اثبات العين معلوما كان الثبوت معلوما قطعا
فيكون ثبوت العين معلوما والوجود مجهولا فلا يصلح ان يكون معرفا له فلزم من بطلان تعريف الوجود بطلان
تعريف الوجود [illegible] وفيه انه تكلف مستغنى عنه بما قررناه قوله استدل الامام في
الملخص قيل علمه الشيء البسيط اي التصديق بوجوده مستند [illegible] الى تصوره بحسب الحقيقة
فكان يجب ان يبين ان الوجود له حقيقة عينية ثم شرع في ان تصور تلك الحقيقة بديهي اولا فان قلت
ما سبق [illegible] في الهيات الشفاء ان هليته البسيطة بديهية فلذلك ترك تبيينها قلت ما سبق يدل [illegible]
ان الوجود من المعقولات الثانية وايضا لو كان الاعتماد على [illegible] البديهة يغني عن ذكره لكان مغنيا
عن التعرض لتصوره قوله النفس [illegible] على [illegible] تصور بحسب الاسم وهو تصور مفهوم الشيء الذي
لم يعلم وجوده في الاعيان وهو جار في الموجودات والمعدومات وتصور بحسب الحقيقة اي تصور الماهية
المعلومة الوجود وهو مختص بالموجودات وما ذكره من تقديم الهلية البسيطة انما هو في القسم الثاني اعني
تصور الماهية الموجودة دون الاول لشموله الموجود والمعدوم ولما كان الوجود من المعقولات الثانية
كان من المفهومات الاعتبارية دون الاعيان المتحققة فليس تصور مفهومه سواء كان بالكنه او بالوجه موقوفا
على التصديق بوجوده والبداهة والكسب جاريان في القسمين معا فلذلك تعرض لبيان حال تصور مفهوم
الوجود ولم يتعرض للتصديق بوجوده بل اشار فيما بعد الى انه ليس موجودا عينيا فليس له هلية بسيطة
واما ما ذكر في الشفاء فليس معناه ان التصديق بثبوت الوجود في نفسه بديهي حتى يكون حقيقة عينية بل معناه
ان التصديق بثبوته لغيره على معنى ان ذلك الغير متصف بالوجود بديهي اذ لا يشك عاقل ان هناك موجودا
واتصاف الشيء بالوجود الخارجي لا يستلزم كونه موجودا في الخارج كما سيأتي تحقيقه فالهلية البسيطة البديهية
ليست للعين للوجود بل لشيء ما متصف به وتقدم البداهة تغني عن التعرض لها اولا اشتباه فيها اصلا
بخلاف بداهة تصور الوجود فانها تحتاج الى الاستدلال او تنبيه قوله لانا نتصور [illegible] اما

بالبديهة او بالكسب انما يعرض لكونه متصورا وفقا لما نقل [illegible] انه شاع كونه كسبيا لا يبطل كونه بديهيا لجواز
ان يكون تصوره بعد [illegible] الا انه ناقش فيه بانه ان اراد انا نتصوره بكنه حقيقته فهو ممنوع وان اراد انا نتصوره بوجه ما
فلا يفيده نفعا لان الخلاف في تصور الكنه قوله اذ لا واسطة بينهما اي بين البديهي والكسبي واراد بالبديهي
معنى الضروري اي المستغني عن الكسب لا معنى الاولي اي الذي يكفيه التفات العقل اليه فلا يرد عليه كون
التجربيات والمتواتريات والقضايا الفطرية القياس والحدسيات والاوليات واسطة بينها على ان الكلام
في التصور وما ذكره من الوسائط دون الاخيرين انما يوجد في التصديقات فقط قوله فاما ان يعرف
فيلزم توقف الشيء على نفسه اي توقف معرفة الشيء على معرفته وذلك الشيء اي الموقوف على نفسها والكلام في التعريف
الحقيقي دون اللفظي فلا يتجه منع انحصار [illegible] لجواز التعريف [illegible] كما توهم قوله [illegible] الاجزاء اما
وجودات فيلزم توقف الوجود على نفسه اي توقف معرفة الشيء لان المركب متوقف على اجزائه [illegible]
قوله وكذا يلزم توقف تعريفه على نفسه وذلك لان الغرض تعريفه باجزائه [illegible]
لا يمكن [illegible] ان يكون مفهوم [illegible] الوجود [illegible] من حيث هو [illegible] مع الوجود مع قيد [illegible]
ما قيل من [illegible] يكون الوجودات من الوجود مع قيد لزم [illegible]
[illegible] قوله والاعم لا يصلح له قيل ان اراد ان بعض الاعم لا يصلح [illegible]
معرف [illegible] التعريف به [illegible] لان [illegible] الى الاخص [illegible]
[illegible] ان [illegible] الاعم صالح [illegible] كيف وقد صرحوا بان التعريفات الناقصة [illegible]
[illegible] المعرف من بعض ما يغايره [illegible] التام ليس شرطا الا في التعريف التام قوله وبالاخص لانه اخفى [illegible]
[illegible] ان يكون الاخص اجلى [illegible] من الاعم [illegible] لاشتغال الذهن الى ذلك
الاعم وان لم [illegible] جميع افراده والاستدلال [illegible] عموم [illegible] والموانع على كون الاعم اجلى [illegible]
قوله او غير وجود فيلزم ان يكون الوجود محض ما ليس بموجود [illegible] اذا لم يحصل زايد آخر غير الذي
فرض انه غير الوجود وان حصل عاد الكلام اليه بان يقال هذا الزائد الثاني اما وجود فيلزم توقف الشيء على
نفسه او غير وجود [illegible] ان لم يحصل زائد ثالث كان الوجود محض ما ليس بموجود وان حصل عاد الكلام اليه
ولزم التسلسل [illegible] قوله فان التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف حكم العقل فيه الا
على تصور [illegible] وبذلك [illegible] التصديق البديهي المقابل للكسبي [illegible] الضروري فيلزم الواسطة
[illegible] البديهي بمعنى الاول لان التصديق المستدل به [illegible] اقسام الضروريات
[illegible] ولئن سلم [illegible] الابطال الاول الى الابطال

الثاني انه يمكن دفع الاول بان هذا التصديق حاصل لمن لا تصور له اكتساب اصلا فلا بد ان يكون تصور ذاته
متصورا بديهيا قطعا قوله وبداهة التصور بوجه ما لا تستلزم بداهة التصور بالحقيقة ولا بداهته من
كل الوجوه الا ترى ان كل ما تتوجه اليه الفعل لا بد ان يكون بديهيا بوجه من الوجوه ولا يلزم منه بداهته
بكنهه ولا باعتبار وجوه قوله ان كان بديهيا مطلقا اى بجميع اجزائه لم يحتج الى دليل اى على كون
تصور الوجود بديهيا لانه من تلك الاجزاء فيكون بديهيا ايضا والبديهي لا يستدل عليه وحاصل الجواب
ان ما ذكرتم يستلزم كون تصور الوجود موصوفا في الواقع بالبداهة وذلك لا يستلزم العلم ببداهته
فيستدل بذلك الدليل ليحصل العلم ببداهته قوله والا لم يفد وذلك لانه اذا لم يكن بديهيا بجميع
اجزائه كان بعض اجزائه غير بديهي وجاز ان يكون ذلك البعض هو تصور الوجود فلا يعلم منه كون تصور
الوجود بديهيا فلا يكون الاستدلال به مفيد المط وتوضيحه ان صورة الاستدلال هكذا تصور الوجود
جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي فتصور الوجود بديهي فاذا لم يكن هذا التصديق
بديهيا بجميع اجزائه لم يصدق تلك الكلية في الكبرى فلا ينتج وقيل لم يفد لان الدليل على هذا التقدير يدل على
خلاف الواقع اذ الغرض عدم بداهة التصديق مطلقا فاقامة الدليل على بداهته خلاف ما هو الواقع وفيه
بشيء اذ ليس الاستدلال على بداهة التصديق بجميع اجزائه فلا يلزم الاستدلال على خلاف ما فرض في الواقع
بل على بداهة تصور الوجود ولم الاستدلال عليه ببداهة التصديق على ذلك التقدير لم تم كما مر قوله
ان علم انه بديهي مطلقا لم يحتج الى الدليل اى على كون تصور الوجود بديهيا لانه معلوم قوله والا لم يفد لانه
اذا لم يعلم المستدل كونه بديهيا بجميع اجزائه جوز ان يكون بعض اجزائه كسبيا وان يكون ذلك البعض تصور
الوجود ومع هذا التجويز لا يعلم من بداهة التصديق بداهة تصور الوجود فلا يكون ذلك الدليل مفيدا
للمط قوله لان العلم ببداهته مطلقا بدون العلم ببداهة اجزائه ممنوع ان اراد ان العلم ببداهة التصديق
مطلقا اى بجميع اجزائه بدون العلم ببداهة الاجزاء مفصلا ممنوع اذ نعلم اجمالا ان هذا التصديق
حاصل لمن لا كسب له قطعا فنعلم كونه بديهيا مطلقا ولا يلاحظ في هذا العلم تفاصيل خصوصيات اجزائه
وان اراد انه بدون العلم ببداهة الاجزاء اجمالا فهو مسلم لكنه لا ينافي الاستدلال لان المقصود به حصول
العلم ببداهة جزء معين تفصيلا اعني تصور الوجود وهذا كما قيل العلم بكلية كبرى الشكل الاول يتوقف
على العلم بالنتيجة فلو استدل بها كان دورا واجيب بان العلم بكلية الكبرى لا يتوقف على العلم بثبوت
الاكبر للاصغر او انتفائه عنه من حيث انه فرد ما من افراد الاوسط والشيء من ثبوته له او انتفائه عنه من حيث
خصوصيته وكذا ان العلم بكلية الكبرى لا يتوقف على العلم بهذا الثبوت او الانتفاء فاذا قلنا كل حيوان جسم

فقد اندرج في هذا الحكم الانسان من حيث انه فرد للحيوان لا من حيث انه انسان ولا لاحظ العلم بثبوت الجسم
بخصوصه والاحكام تتعلق باوصاف العنوان الا ترى ان قولك جاءني زيد نفسه مغايرة لقولك جاءني رجل حيث
يصح ان يعلم الثاني دون الاول وان كان ذلك الرجل في الواقع زيدا فالموقوف عليه كلية الكبرى مغاير للموقوف
عليها فلا دور وكما قيل من ان الاجزاء اذا حصلت للنفس من غير كسب فاذا التفت الى حصولها عرف بمجرد
الالتفات اليه انه من غير كسب فيكون بداهة كل بديهي بديهية وكذا كسبية كل كسبي بديهية فيتعين ما ذكر قوله انا
نجد في انفسنا صورا كثيرة لا ندري انها متى حصلت وكيف حصلت وذلك انه قد يحصل في النفس صورة
ولا يلتفت النفس الى كيفية حصولها ثم يحصل فيها صورة اخرى ولا يلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا
تطاول المدة وكثرت الصور توجهت اليها فالتبس عليها في بعضها كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال
وذلك في البديهيات اولى او في الكسبيات احتمال قلما يلتفت قوله فنقرر انا الان ان اجزاء الوجود اذا كانت
غير موجودات يمكن ان [illegible] بطلان الوجه الثاني من الاستدلال ان اجزاء الوجود وجودات ولا
يلزم توقف الوجود على نفسه ولا تقدمه على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا لا ذاتيا كصدق
الانسان على كل واحد من اجزائه ولا استحالة في ذلك فان قيل تلك الاجزاء اما عين مفهوم او غيره فيتعين
الشق الثاني قطعا [illegible] جاز صدق مفهوم الوجود عليها صدقا عرضيا فيكون اجزاؤه موجودة وعدم صدقه عليها
فيكون اجزاؤه غير موجودة قوله لجواز ان يكون الزائد هو الاجزاء جميعا يريد الاجزاء باسرها مجتمعة يحصل كل
منها من حيث هي سواء كانت مادية او صورية ولا شك ان هذا المجموع لم يحصل الا عند الاجتماع وانه زائد على كل واحد
واحد فرض انه غير الوجود واذا كان الوجود عين هذا المجموع لم يلزم ان يكون الوجود عين ما ليس بوجود فيلزم
التناقض بل لزم ان يكون الوجود عين مجموع امور كل واحد منها غير وجود وهذا ليس بمحال اذ كل مركب
من اجزاء كل واحد منها غيره وكل مركب من اجزاء غير محمولة عليه مركب من امور كل واحد منها غيره وليس هو محمولا على
شيء منها اصلا وهذا نقض اجمالي للاستدلال الثاني كما اشار اليه بقوله وايضا لو صح ما ذكرتم لزم ان يمتنع
[illegible] مجموع مطلق [illegible] الاجتماعية واخرى [illegible] ان اراد
[illegible] الاجزاء [illegible] الاول لم يحصل زائدا على الاجزاء والتقدير [illegible] وايضا يلزم ان يكون الوجود محض
لا وجود وان اراد الثاني [illegible] ان كانت وجودا [illegible] ولم يكن وجودا كان الوجود
ما ليس بوجود وجوابه اما [illegible] والمجموع بذلك المعنى زائد على ما فرض انه غير وجود وهو كل واحد
من تلك الاجزاء المعروضة للهيئة الاجتماعية فان المراد بما ذكر في الدليل عين الوجود وعينه انما هو كل
واحد منها لا المجموع [illegible] تلك الاجزاء اما وجودات او غير وجودات ولو ورد في المجموع بانه

وجودا وغير وجود كان اندفاعه ظاهرا باعتبار انه وجود لانه المعروض في الحقيقة او بحسب المعاني وان الهيئة

ليست وجودا ولا ما يصدق ان اللوازم كون الوجود عين مجموع امور كل واحد منها غير وجود كما مر ما ان قيل

اجزاء الوجود ان لم يعرض لها هيئة اجتماعية او صورة يحملها سببا واحدا لم يكن الوجود حقيقة واحدة وحده

حقيقية بل اعتبارية وان عرضت لها كان انضمامها اليها موجبا لهيئة اجتماعية اخرى وهكذا الى غير النهاية للمقصود

فيها كون الوجود ذا اجزاء يوجب بهاوا لاعادة ساق ذلك الى الوجه الحقيقي وايضا عروض الصورة للاجزاء

المادية في المركب منها تركيبا حقيقيا لا يستلزم الاعتبار هيئة اجتماعية منها فان اعتبرت واعتبر انضمامها

اليها حصلت هيئة اجتماعية اخرى اعتبارية ولا يلزم بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الحال في عروض الهيئة

وكذا **قوله** لانا لم نقل بل يوجب مع المساواة في نفس الامر فهذا انما يكون جوابا عن بطلان التعريف الرسمي بما ذكر

في الشرح اعني الوجه المشهور في ابطاله مطلقا لكن قد يستدل هاهنا بان الكلام في تصور الكنه والرسم لا يفيده

وقد يجاب بجواز ان يكون الرسوم خصوصية يستفاد بها تصور كنه المرسوم هذا واما الوجه الثالث الذي استدل

به في الملخص ولم يذكره المصنف فهو ان الوجود جزء من وجودي المتصور بالبداهة وجزء المتصور بالبداهة

اولى بان يكون بديهيا وجوابه ان وجودي متصور بوجه ما بداهة واللازم منه ان يكون متصور الوجود

بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه **قوله** جزمنا بوجوده علة قيل ان اراد الجزم باحد الوجودات المتخالفة

الذوات مطلقا فلا يجديه نفعا لان مفهوم احدها ليس هو الوجود المشترك وان اراد الجزم بخصوصية ذوات

منها بعينها فهو ظاهر البطلان لانه متردد فيها لا مجزوم بها وان اراد الجزم بمعنى آخر فهو ممنوع وينقدح سلخ بعض الدليل

وسوانه نقول اذا جزمنا بوجود الممكن وجزمنا مع ذلك ايضا بانه علة جوهر مثلا فلا شك انا نجزم بانه العلة

موجودة وبانها خصوصية الجوهر فاذا ازلنا زوال اعتقاد خصوصية الجوهر باعتقاد ان العلة خصوصية

العرض وجدنا الاعتقاد بان العلة موجودة باقيا كما لم يتغير ولم يتبدل باعتقاد آخر اصلا فلولا ان الوجود

مشترك بمعنى لم يتصور ذلك قطعا وقيل هذا الدليل ايضا يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر

مشترك فيه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره واجبا والابانه

يلزم منه ذلك اشتراكه بين نفسه وغيره وهو كذلك فلا يلزم وجود آخر وثانيا بانه يلزم منه للوجود

وجود آخر مغاير له بالاعتبار وينقطع التسلسل بانقطاعه **قوله** فلانا الشرطية يعني قوله لو لم يكن

الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لم يتردد الذهن حال تردده في الخصوصيات والظاهر انه منع الشرطية

وحيث كانت مستندا لا عليها وجب منع صرف منعها الى المقدمات ودليلها لكانه قبل الشرطية غير صحيحة ولو

في ما بينا لو لم يكن مشتركا لكان مختصا اذ اردت به لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لكان

مختصا بالقياس الى الجميع فهو باطل لجواز ان لا يكون مشتركا بين الجميع ويكون مشتركا بين الممكنات وحدها وان

اردت انه لو لم يكن مشتركا بين الجميع لكان مختصا ولو بالقياس الى بعض الموجودات فهو مسلم لكن الاختصاص

على هذا الوجه لا يستلزم التردد في حال التردد في الخصوصيات لجواز ان يكون الوجود مع الاختصاص

المذكور مشتركا بين اكثر الموجودات كالممكنات فيتردد في خصوصيات الممكنات من الجواهر والاعراض مع الجزم

بالوجود وتقرير الجواب ان معنى الشرطية سوان الوجود لو لم يكن مشتركا بين جميع الموجودات لم يتردد الذهن

في حال تردده في شيء من الخصوصيات والدليل عليها انه لو لم يكن مشتركا كذلك لكان مختصا في بعض الصور

قطعا فيلزم من التردد في الخصوصيات في صورة الاختصاص التردد في الوجود وذلك مما لا شك فيه لكن

التالي باطل اذ يصح الجزم بالوجود مع التردد في اي خصوصية كانت من الواجب والممكن باقسامه كلها ونحن

نعارضه لدليل الشرطية وتقريرها هكذا لو لم يكن الوجود مشتركا بين الكل وكان مشتركا بين الممكنات جاز

التردد بين خصوصيات الممكنات من الجواهر والاعراض مع الجزم بالوجود فيصدق تقدير عدم الاشتراك بين الكل

يجوز في الجملة ان يتردد في الخصوصيات مع الجزم بالوجود فلا يكون عدم الاشتراك فيه مستلزما للتردد في الوجود

حال التردد في الخصوصيات فيبطل الشرطية التي ادعاها المستدل ثم اجاب عنها بان مقدم شرطية المعارض

مركب من جزئين الاشتراك وعدمه فباعتبار الاشتراك يستلزم جواز التردد بين الجواهر والاعراض حال الجزم

بوجود العلة كما سيتبين وباعتبار عدم الاشتراك يستلزم عدم جواز التردد فيهما حال الجزم بوجودها فتكون

شرطية المعارض باطلة وتقديرها فاسد لان جزء مقدم شرطيته عدم الاشتراك بين الكل لا عدم الاشتراك

بالكلية فلا يستلزم عدم الجواز المذكور **قوله** متحد في جميع الماهيات المعدومة وذلك لعدم

التمايز بين السلوب والعدميات **قوله** والا لبطل الحصر العقلي من الوجود ونقيضه لان التقسيم

ان الشيء اما موجود بوجود خاص او ليس بموجود اصلا وذلك ليس بمنحصر لجواز ان يكون موجودا بوجود

خاص آخر فان قلت لو اريد بهذا التقسيم ان الشيء اما موجود بوجود ما من الوجودات او ليس بموجود

اصلا لم يبطل الانحصار قلت الحصر انما يكون بملاحظة لفظ الوجود وشمول تلك المعاني المتعددة

التي وضع بازائها فلا يكون حصرا عقليا معنويا بل استقرائيا لفظيا ونحن نجزم بان تقسيم الشيء الى الوجود

ونقيضه مما يجزم العقل بالانحصار مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها **قوله** لانا ان مفهوم

السلب واحد وما ذكر من عدم تمايز السلوب والعدميات انما هو بالنظر الى انفسها ولكن بها تمايز بتبع الاضافات

الى وجوداتها ولو سلم ان السلب مفهوم واحد لا تعدد فيه قطعا لا اصالة ولا تبعا لم يلزم المقصود من ان الدنيا

المتعدد متعدد في نفسه في الجملة ولم يجمع قطعا الى انضمام الى بطلان الحصر العقلي **قوله** لكن يكون كل من السلبين

مشتركا في مطلق السلب ضرورة صحة حمل مطلق السلب عليهما اذ الدليل الاشتراك وهذا التقرير بعينه جار
في الوجود ثم لا يلزم الاشتراك فيه لانه لم اشتراك السلوب في مطلق السلب بل المشترك بينهما هو لفظ
السلب كما في الوجود سواء قوله لم يحكم العقل بالانحصار كيف لا يحكم العقل بالانحصار مع ان معناه
زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص واما ان لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفي
والاثبات يحكم العقل بالانحصار فيه بديهة وكذا لا واسطة بين مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين
مفهوم خاص وسلبه قوله بل الطلب ثمة اي هذا الطلب انما يتوهم نظرا الى جانب اللفظ واما اذا نظر
الى جانب المعنى فلا مجال لتوهم الطلب كما عرفنا فظهر ان المحل مخطئ قوله ضرورة وجوب اشتراك
مورد القسمة بين الاقسام وذلك لان التقسيم ضم مخصص الى مشترك ومقتضاه ان تضم الى مفهوم كلي قيود
مخصصة تجامعه اما متباينة او غير متباينة ليحصل باعتبار انضمام كل قيد اليه قسم منه فلا بد ان يكون مشتركا بين اقسامه
بخلاف الترديد فانه لا يستلزم اشتراكا كما في المنفصلات وقد يجري في الجزئيات الحقيقية كما في الحمليات الشبيهة بها
كقولك زيد اما ان يكون قائما او قاعدا او ليس يقسم الوجود الى اقسامه بالنظر الى لفظ على ما ورد السمع بصحته
مع قطع النظر عن اللغات باسرها كما سنذكره قوله لانا لو قطعنا النظر عن لفظ الوجود قيل
للاشعري ان يقول اذا قطعت النظر عن لفظ الوجود لم اجد الا معاني مختلفة الحقائق المختلفة كالانسان والفرس
وغيرهما وليس هناك امر غير ذلك يدل عليه لفظ الوجود ويجد الحكم بمعارض عنادا ولا يخفى انه خروج عن الانصاف
لان البديهة مع قطع النظر عن اللغات كلها تشهد بان الموجودات لها حال مشترك فيها وتمايز بها عن
المعدومات باسرها قوله واعلم ان تلك الوجوه شبهات لا براهين اذ اشتراك الوجود من حيث
المعنى بديهي لا بالعقل هذا الكلام بعينه جار فيما ذكره الامام لبداهة تصور الوجود فلا يكون للمنع
الموجودة هناك كثير نفع ايضا لانا نقول البديهي هناك هو الحكم بان تصوره بوجه ما بديهي وذلك مما لا نزاع
فيه انما النزاع في كون تصوره بالكنه بديهيا وذلك مما لا نزاع في حصوله فضلا عن كنه حصوله قوله
لعدم تصور طرفي ذلك البديهي على الوجه الذي يتوقف عليه الحكم قيل فعلى هذا تتوقف حرمته على قول الشارح
مقصود به طرفه على وجه يتوقف عليه الحكم والوجوه المذكورة ايضا فلا يكون مقصودا والجواب ان احتياج البديهي
الى التنبيه الى بعض الاذهان انما هو لنوع خفائه وذلك لا يختص معنا تصوره ليختص التنبيه في قول
الشارح وانما خص بالذكر خفاءه لاجل تصور انه سهلا على ان اهل البديهيات اعني الاوليات يوجد فيها خفاء
وتوقف فما ظنك بغيرها قوله والمنع والمعارضة فما ذكر في معرض التنبيه لا يجدي كثير نفع قيل ان اليقين
ان ليس كل شيء ينتج كل شيء بل لا بد هناك من مناسبة مخصوصة وشرائط معينة فاذا منع حصول تلك

المناسبة والشرائط لم يترتب عليه المقصود كما لم يترتب على الدليل لمنع مقدماته ما هو المقصود منه وكذا اذا عورض
بما ينافيه فيحصل بالمنع والمعارضة معنى التنبيه لا بوجه له واثبت نعلم ان المقصود بالاسند لا بالاثبات المدعي
في نفسه اعني اظهار ثبوته في نفسه فاذا منع او عورض احتيج الى دفعهما والاثبات المقصود بالكلية واما
التنبيه فلم يقصد به اثباته ليفوت بالمنع او المعارضة بل تنبيه السامع لثبوته فاذا منع او عورض فات
تنبيهه له ولا يقدح ذلك في ثبوته المستغني عن الاثبات ولا شك انه المقصود الاصلي في هذا المقام وان
لم يكن مقصودا بالتنبيه فقوله لا يجدي كثير نفع معنى لعدم قدحه في ثبوت المدعي الا انه لا يجدي نفعا اصلا
قوله لم ينازع فيها احد الا الاشعري ومن تابعه فانهم قالوا وجود كل شيء عين ماهيته فهو الا ليس عندهم
وجود مطلق مشترك ووجود خاص موجود له بل ليس هناك الا حقائق تختلف بمطلق على كل واحد منها
لفظ الوجود اشتراكا لفظيا واما القائلون باشتراكه معنى فعندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات
ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل اعني الوجه الاول المبني على الاشتراك انما يدل على ان الوجود
المطلق المشترك زائد على الماهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا ان يقال ان المطلق
نفس الماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت بل الحق انه عرضي لا زائد قوله فيلزم ان تكون الماهيات ايضا
متحدة وليس كذلك قيل عليه ذهب جماعة من الصوفية الى انه ليس في الواقع الا ذات واحدة لا تركيب
فيها اصلا بل لها صفات هي عينها وهي حقيقة الوجود المنزهة في حد ذاتها عن شوائب العدم وسمات
الامكان ولها تعددات بقيود اعتبارية بحسب ذلك تتراءى موجودات متمايزة فتوهم من ذلك تعدد
حقيقي فلم يقم برهان على بطلان ذلك فلم يتم ما ذكره من عدم اتحاد الماهيات ولا تم ايضا اشتراك الوجود
بل لا ثمة وجود ممكن اصلا اقول هذا خروج عن طور العقل فان بديهته شاهدة بتعدد الموجودات
تعددا حقيقيا وانها ذوات وصفات متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط والذاهبون الى تلك المقالة
يدعون استنادها الى مكاشفاتهم ومشاهداتهم وانه لا يمكن الوصول اليها بما هو العقل وهو لانه
بل هو منزول هناك كاللمس في ادراك المعقولات واما المعتقدون بديهات العقل والقائلون بان ما شهد له
العقل مقبول وما شهد عليه مردود وانه لا طور وراءه فيزعمون ان تلك المكاشفات والمشاهدات
على تقدير صحتها مأولة بما يوافق العقل فهم بشهادة بديهته عندهم مستغنون عن اقامة برهان على ابطال
امثال ذلك ويعدون منكرها مكابرة لا يلتفت اليها قوله لو كان داخلا لكان اعم الذاتيات
لا يرد عليه ان الوجود اذا كان داخلا في الموجودات وجزءا لها لا يجب ان يكون ذاتيا لها لجواز ان يكون
جزءا غير محمول واما المشتق منه على ذلك التقدير اعني الموجود فلا يلزم ايضا ان يكون ذاتيا لان المشتق جزء

غير معقول لاستعمل على نسبة هي خارجة عن تهية المركب ولو سلم انه ذاتي فلا نسلم انه جنس لجواز ان لا يكون تمام المشترك
فلا نسلم ما ذكره من الامتياز بفصول موجودة لا انشاء على كونه جنسا وبما بحث بانه لما كان جز الجميع الموجودات
وجب امتيازه بعضها عن بعض باجزاء آخر موجودة سواء كانت تلك الاجزاء الاخر مجهولة او غير مجهولة ثم ينقل الكلام
الى تلك الاجزاء الاخر ونقول يجب ان يكون الوجود جزءا لها اذ المفروض ان الوجود جزء للموجودات باسرها
وثم الكلام من غير احتياج الى كون الوجود ذاتيا وجنسا وكون الاجزاء الاخر فصولا قوله لان تحقق تلك الماهية يتوقف
على تحقق جميع اجزائها الغير المتناهية الذي هو ح ممتنع هذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية لتمام البرهان على امتناع
ان يتحقق جزء في الخارج امور مترتبة غير متناهية واما اذا كانت عقلية فلا يتحقق لها في الخارج متمايزة فلا دليل على استحالة
اذ غاية امتناع تعقل كنه الماهية الى القوى القاصرة عن ادراك ما يتسلسل لا الى ما لا يتناهى واما القوى العالية فيجوز ارتسامها
بكنهها فيها اللهم الا ان يقال ترتبها في وجودها في تلك القوى ليس بطء كما في الامور العقلية فلزم امتناع تعقلها بالكنه
مطلقا قوله فلا نتم شيء مما ذكرتم لاتحاد الماهيات ولا تركبها من اجزاء غير متناهية اما عدم لزوم اتحاد جميع
الماهيات على ذلك التقدير اعني كون الوجود زائدا في بعض ونفسا او جزءا في بعض فكذا واما عدم لزوم تركبها من اجزاء
غير متناهية فلجواز ان يكون الوجود زائدا على تلك الفصول فلا يلزم ان يكون لها فصول اخر الى ما لا نهاية له قوله
لانه ان اقتضى العروض فقد ثبت هو لا يقتضي شيئا من ذلك بل المقتضي للعروض والدخول والعينية هو الماهيات
فلا يلزم محذور قوله ان كان مشككا لا يكون ذاتيا في جميع الذي يلزم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الكل والا
لما اختلف ولا يلزم منه ان لا يكون عرضيا في الكل لجواز ان يكون ذاتيا للبعض وعرضيا للبعض الاخر على انه قيل لم يقم برهان
على امتناع الاختلاف في الماهية والذاتيات بالتشكيك واقوى ما ذكروه على ذلك انه اذا اختلف الماهية او الذاتي
في جزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا او هو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان
بنفس الماهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير الماهية وح هو لم لا يجوز ان يكون الوجود طبيعة
جنس تحتها افراد يختلف كمالات تلك منها بنفسها كما ان العارض المقول بالتشكيك عندكم مفهوم واحد في نفسه
ويقول على ذوات مختلفة بذواتها في كمالات ذلك العارض قوله وهو عين الكل قيل الكل هو زيادة الوجود
على الماهيات واللازم من كونه مشككا زيادته على افراده التي هي الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه للوجودات
الخاصة عروضه للماهيات لجواز ان يكون الوجود العارض والمعروض معا داخلين في الماهيات فلا يكون اللازم
التشكيك عين الكل ولا مستلزما له وهو مدفوع بان حاصل قوله اجيب بانه اذا كان مشككا كان زائدا
في الجميع ان الوجود بالقياس الى الماهيات ان كان متساوي الحصول فيها لم يجز الاختلاف بالنسبة والجزء ولا العروض
بناء على امتناع الاختلاف فيضعناه كما مر وان لم يكن متساوي الحصول فيها بل كان نسبتها بالقياس اليها لزوم خروجه منها

وهو عين المدعي ولو كان هذا القائل يوهم ان التساوي في الحصول والاختلاف فيه مخصوصان بالامور المحمولة منتسبة الى
ما يحمل عليها وان الممتنع اختلاف الذاتيات بالقياس الى ما هي ذاتية له دون الاجزاء التي لا تحمل والصحيح ان لا فرق
قوله الوجه ح ان تعقل الوجود ينفك عن تعقل الماهية اي يعقل الماهية ولا يعقل وجودها العرض
عليه هذا الوجه بان محصله انا نتصور الماهية ولا نصدق بوجودها فالماهية معلومة اي متصورة والوجود ليس
بمعلوم اي مصدق به فلا يتحد الوسط واجيب بان المراد كما يفهم من الشرح ايضا انا نتصور الماهية ونشك
في وجودها فلا يكون عينها والا لما امكن الشك ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين ولا يكون ايضا ذاتيا لها لانه بين
الثبوت لما هو ذاتي له وهذا انما يتم ان لو كانت الماهية معقولة بالكنه فانها اذا كانت متعقلة لا بكنهها جاز
ان يكون ذاتيا لها مجهولا فضلا عن اثباتها لها او لا ترى ان النفس لما كانت متصورة باعتبار تدبير البدن
لا بكنهها احتيج الى اثبات جوهريتها بالبرهان مع زعمهم ان الجوهر جنس لها كما مر فهذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود
الخاص زائد ايضا في الماهيات التي يمكن تعقلها خصوصا بكنهها مع عدم تعقل وجودها قوله فان تعقل
وجودها في الذهن غير وجودها في الذهن بالاعتبار يعني ان تعقل الماهية هو وجودها الذهني فاذا تعقلت
كانت موجودة فيه لكن لا يلزم من تعقلها تعقل تعقلها فجاز ان لا يكون وجودها الذهني حاصلا له ولا يكون متعقلا لان تعقل
الشيء لا بد وان يكون مغايرا له اما بالذات كما في تعقل الاشياء الخارجة عن العقل اعني الاشياء التي لا يكون عينه ولا
هو واما بالاعتبار كما في تعقل الشيء نفسه او الامور الحالة فيه فان تعقل المجرد لذاته بذاته لا يتصور حاصلا في ذاته
وذلك لان ذاته حاضرة لذاته اذ الشيء لا يغيب عن ذاته وذلك اقوى من حصول مثاله في ذاته الا انه لكن اعتبار
حضوره لذاته مغاير لاعتبار حيثيته هو كذلك تعقل الامور الحالة فيه كالصور الذهنية القائمة بالنفس انما
هو بحضور ذواتها عند المدرك لا بحضور صور حاصلة فيه فالنفس في ادراك الصورة الذهنية لا تحتاج الى صورة
اخرى منتزعة من الاولى بل يتحد فيها المعقول والعقل بالذات ويختلفان بالاعتبار ولا بد من التفاوت النفس
البهامتين بغير معقوله كما يتحد العاقل والمعقول والعقل ذاتا في ادراك المجرد نفسه ويختلف اعتبارا واذا كان
الادراك بحضور المدرك بنفسه عند المدرك سمي ذلك علما حضوريا وعلم الله سبحانه وتعالى بجميع الاشياء من
هذا القبيل كما بيناه في تحقيقه قوله اجيب بان نسلم الماهية لو كان منشأ لتعقل وجودها اي على
انه اما عينها او جزؤها كما يدل عليه قوله اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء بمفهوم واتصافه بالمفهوم الذاتي بالمعنى
الاعم الشامل للذات قوله فانا نتعقل حقيقة المثلث وغيرها ونشك في وجودها الذهني والخارجي وذلك
اشتغ فيها الى اقامة البرهان وحمله عليه اما ذلك ان اردت التعقل بالكنه فهو مم وان اردت غيره فلا طائل تحته
فيسلم ولا يمكن ان يقال والمعنى ان المثلث الاسطح محيط به خطوط ثلثة وهذا معقول بكنهه لان المثلث ليس من الماهيات

الاعتبارية التي يكفي في تعريفها الغفلة بل عن الماهيات بحسب نفس الامر فانه كالحقيقة هذا الوجود الخارجي في حد ذاته
من هذا الذي ذكره لا غير وهذا جار في جميع الحقائق لاحتمال ان لا يكون شي منها مستعملا بالكنه قوله فان قيل لم يجوز
ان يكون الماهيات التي لا يتصورها سوى ان الله عين كمن الوجود زائدا في الكل وما ذكرتم يدل بتقدير صحته انما يدل على كونه زائدا
في الحقائق التي نعقلها اما كالمثلث لا في افراده دون التي لم نعقلها بخصوصياتها لجواز ان لا يمكن تعقلها عن تعقل وجودها
قوله واجيب بانه على تقدير الاستواء لا يجوز ذلك فيه ما قد عرفت سابقا ان الكلام على تقدير الاستواء والاختلاف
بالتعقل وعدمه والوجوب مستند الى الاقتضاء غير الوجود ذلك لا الى اقتضائه اياه المنافي لاستوائه قوله
الوجه الثالث ان الامكان متحقق لا يريد به تحققه في نفسه بحسب الخارج بل حصوله للاشياء واتصافها به فان اتصاف
الوجود بالامور الاعتبارية جائز فبعض الموجودات الخارجية متصف في نفس الامر بالامكان وان لم يكن الامكان
موجودا خارجيا قوله لو كان نفس الماهيات او داخلا فيها لم يكن نسبة الماهية اليه والى سلبه على السوية وذلك
لان نسبة الشي الى نفسه لا يكون نسبة الى سلبه وارتفاعها بالضرورة وكذا الحال في نسبة الشي الى جزئه والى سلب
ذلك الجزء وهذا الدليل يدل على زيادة الوجود على الماهية في الممكنات سواء كان وجودا مطلقا او خاصا ومنهم
من قال الذي يزعم ان الوجود نفس الماهية يقول ان بعض الماهيات يقتضي لذاته ان يكون تلك الماهية في الخارج وهو
الواجب لذاته وبعضها كالانسان مثلا محتاج في كونه انسانا في الخارج الى الغير لا الى تحقق امر زائد على ذاته وذلك هو
الممكن وليس هناك امر يكون نسبة الماهية اليه والى سلبه سواء وان سلم فالمغايرة الاعتبارية كافية كان ادراك الانسان
نفسه فلا يلزم من تحقق الامكان تحقق وجود مغاير للماهية في المفهوم كما ادعاه ولا يذهب عليك ان كون
الماهية تلك الماهية في الخارج وهو الواجب مفهوم مغاير لمفهوم الماهية قطعا وهذا المفهوم هو المسمى بالوجود
لانه كون الماهية في الخارج الا انه زيد عليه قيد وهو قوله تلك الماهية وح نقول اذا لم يقتض الماهية لذاتها الاتصاف
بذلك المفهوم ولا عدم الاتصاف به كان هناك مفهوم وراء الماهية نسبة الماهية اليه والى سلبه سواء فقد تحقق
الامكان بمعنى تساوي النسب واما قوله وان سلم بمعنى تساوي النسبة فالجواب انا لا نستدل بان الامكان بهذا
المعنى طريق متغاير بمعنى يعترض بان التغاير الاعتباري كاف والا لكان تخصيص الاستدلال بالامكان
لغوا لجريانه في الوجوب بعينه بل نستدل بما ذكرناه من ان نسبة الشي الى نفسه والى جزئه لا يكون كنسبته الى سلبهما
ضرورة قوله ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال لقد يقال ان ذلك اذا كان حال الذاتي معقولا بالكنه
وهو غير تام في بعض الماهيات قوله وهو ناقض بمنع لزوم التناقض بان معنى قولنا الماهية ليست في الخارج
ان الماهية المعقولة ليس من افرادها ما له ذات خارجية والمناقض في ذلك وهو مدفوع بان نوكل ماله ذات خارجية يشتمل
على معنى الكون في الخارج فقد اعتبرت مفهوما وراء الماهية وليست في ذلك بان نسبته الى الافراد وحاصل التحقيق ان

الماهية

ان الماهية ليست موجودة في الخارج فلو كان الوجود الخارجي عين الماهية لكان المفهوم من سلب الوجود عنها
سلبها عن نفسها بالمعنى المتبادر من سلب الشي عن نفسه لا بالتأويل الذي تكلف فيه وهذا ما نقض بلا ارتياب
وما قيل ان سلب الشي عن نفسه بحسب الخارج جائز لجواز ان لا يكون موجودا ابدا فلا يكون موصوفا بذلك لان الايجاب في
الحقيقة الى سلب الوجود عنه فلو كان موجودا في الخارج عند ثبوت الانسان فاذا لم يكن الانسان موجودا في الخارج وقلت
الانسان ليس بانسان في الخارج كان هذا القول محصوده ان الانسان ليس موجودا في الخارج واما اذا اطلقنا الانسان ليس
بانسان فهو باطل قطعا قوله فلزم تركب الواجب [illegible] لبطلان ان الوجود ليس بداخل في الكل والا لزم تركبه وكونه
خارجا عن الكل فانه اجيب بما سبق من ان ذلك لا يجوز على تقدير الاستواء وعلى تقدير التشكيك كان زائدا في الكل [illegible]
ايضا واعلم ان الشارح صرح اولا بان هذه الدعوى ايضا ضرورية وبان الوجوه المذكورة تنبيهات اشارة الى ان المنع
التي يورد عليها لا يجدي كثير نفع لان الدعوى الثبوت مستغن عن الاثبات فالمقصود من تلك الوجوه انما هو الالتفات
عنه بالقياس الى الاذهان القاصرة واما البصائر السليمة فكما تدرك اشتراك الموجودات في حالة تمايزها عن المعدومات
كما وسمى في العرف بالوجود والكون وفي الفارسية بهستى وبودن كذلك تدرك ان مفهوما خارجا عنها يوصف بها او
يحمل عليها من حقائق الموجودات ومختلف تلك الحقائق كسبها وحملها عليها بها في معلومة بالكنه ولا [illegible]
ذلك في الجزم بالاشتراك والزيادة قد يذهب قوله على معنى ان مفهوم الماهية من حيث هي ليس الا هي ولا غيرها وهذا
في مفهومها الا على معنى مفهوم الماهية منفك عنها [illegible] اما ان يرد به كذا او يقال انه قام الوجود بالماهية فاما ان يتقوم
بها بشرط وجودها او بشرط عدمها فالجواب منع الحصر فانه يقوم بالماهية من حيث هي لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم
كما ان كل قائم بشي كالبياض بالجسم مثلا انما يكون قيامه به لا بشرط حصوله ولا بشرط عدمه [illegible] اما ان يرد به كذا او يقال
قامت بها اما في زمان كونها موجودة او في زمان كونها معدومة فلا يمكن ح منع الحصر اصلا والا لزم الواسطة
قطعا بل يختار ان القيام في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر حتى يلزم تحصيل الحاصل لكان في
قيام البياض بالجسم [illegible] قوله لكونها موجودة حال كونها اما ان [illegible] لها في الخارج اولا فان لم يثبت
لها في الخارج كان كونها ليس بثابت في الخارج فهي عارية في الخارج عن الكون فلا يكون موجودة في الخارج معدومة فيه
وان ثبت لها في الخارج كونها ولا شك ان الثابت لشي في الخارج غير ذلك الشي في الخارج فيكون متمايزا عنه في الخارج
اذ الغيرية ملزومة للامتياز ثم ان هذا الكون الممتاز في الخارج ليس عين الماهية ولا جزءها فهو زائد عليها في الخارج
فلا يلزم من عدم افراد كل موجود عدم زيادته عليها في الخارج ثم قيل واعلم ان المفهوم من كلامه ان زيادة المسول
على القائل في الخارج انما يتصور اذا كان المسول موجودا بوجود مغاير لوجود القائل وهو ح اذ قد يوجد ان بوجود
واحد كالوجود والماهية فان الوجود موجود بنفسه لا بوجود مغاير له والماهية القائل له موجود به فالمسول

الزائد في الخارج وقائلا اما موجودان في الخارج بوجودين متغايرين واما وجود وماهية موجودة به فزيادة المقبول
في الخارج بحجة قائلة مخصوص وجهين فمن اراد حصرها في وجه واحد فلا بد له من دليل على نفي جواز الآخر نعم نقول
اذا قلنا زيد موجود في الخارج مثلا فهو ثابت في الخارج ان نفس الى زيد كان ظرفا للوجوده وان نفس الوجوده كان ظرفا
لنفس للوجود ثم ان الموجود في الخارج بلا ارتياب سوا كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد في مثالنا هذا او ما الذي تبع
الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في مثالنا فلا جزم بكونه موجود امر الموجودات الخارجية فان قلنا لا شك في ان زيدا
موجود في الخارج واما ان وجود زيد موجود في الخارج فليس مما لا شك فيه فوقوع الخارج ظرفا لنفس شيء لا يسلم دون وقوعه
ظرفا لوجود ذلك الشيء الا ترى ان قولك زيد متصف في الخارج بالسواد صادق قطعا وقد وقع الخارج ظرفا لنفس الاتصاف
وان قولك اتصاف زيد موجود في الخارج ليس بصادق اصلا لكونه من السلوب والنسب التي لا وجود لها في الخارج بلا اشتباه
بمع الخارج ظرفا لها انفسها لا لوجودها اذ انهم قد اعترفوا [illegible] الماهية اذا كانت في الخارج اي وجدت فيه ثبت لها
في نفس الامر الكون في الخارج فعلى ان في الخارج ظرف لنفس الكون ولا لوجوده [illegible] ثابت لها في الخارج الكون على ان تكون الخارج
ظرفا لثبوت الكون لها وذلك لان ثبوت شيء لآخر في الخارج بمعنى اتصاف الآخر به في الخارج وان لم يتصف بوجود ذلك
الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكن نتمسك بوجود ذلك الآخر في الخارج
بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج او لا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا فلو كان الكون ثابتا
في الخارج للماهية لكانت قبل ثبوته لها ثابتة فيه فكان لها قبل قيام الكون بها في الخارج كون آخر فيه وهو باطل قوله
فانه لم يثبت لها في الخارج كونها كانت عارية في الخارج عن الكون فلا تكون موجودة فيه مجردة عنها وان لم يثبت لها في الخارج
كونها لكن ثبت لها في حد نفسها الكون الخارجي فيكون موجودة فيه لما عرفت من ان الموجود الخارجي ما يكون الخارج
ظرفا لوجوده ولا يلزم من ذلك ان يكون ظرفا للوجود ووجوده حتى يكون وجود وجوده موجودا خارجيا [illegible] لا ان يكون ظرفا للاتصاف
بالوجود ولا يلزم كون الموصوف ثابتا قبل الاتصاف به فظهر بما قررنا ان الوجود الخارجي لا يكون موجودا في الخارج
والانضمام في الخارج بالماهية فكان لها قبل قيامه بها وجود آخر فيه وما قال من ان قيام كل صفة في الخارج بموصوفها
فرع على وجود موصوفها سوى الصفة التي هي الوجود فان الامر فيها بالعكس ليس بشيء لان البديهة لا تفرق في ذلك
بين صفة وصفة نعم يشهد بان قيام صفة الوجود بموصوفها لا يجوز ان يتوقف على وجوده فيجب ان لا يكون قيامها بها
قياما خارجيا على قيام السائر بالجسم لا ان [illegible] من تلك القاعدة البديهية وكذا ما قال من ان الوجود موجود
في الخارج بذاته لا بوجود زائد عليه وانه [illegible] الوجود موجود بالوجود لا بذاته وذلك لان الوجود هو التحقق وما هو
عين التحقق لا يحتاج في كونه متحققا الى تحقق آخر بل هو متحقق بذاته وما عدا التحقق يحتاج في كونه متحققا الى انضمام التحقق
اليه وتمثيل ذلك بالضوء فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد عليه في نفس الامر وما عداه مضيء بالضوء لا بذاته ليس مما نقول

لا منتفيا امران الوجود لو كان موجودا في الخارج لكان قائما بالماهية فيلزم ان يكون لها قبل قيامه بها وجود آخر
[illegible] ولما تقرر من ان اتصاف الشيء بصفة في نفسه غير معقول الا اذا اعتبر معناه تغاير اعتباري فيكون الاتصاف
اعتباريا لا بحسب نفس الامر فوجود الماهية في الخارج وجود خارجي لا موجود خارجي وكل الصفوف في نفسه لا يصح
في نفسه فان قلت اذا لم يتصف الشيء بنفسه في نفس الامر يكون مسلوبا عن نفسه في نفس الامر والا يرتفع النقيضان
قلت السلب فرع تصور الايجاب فيه لا تصور له ايجابه لا يتصور سلبه وليس كذلك من ارتفاع النقيضين في شيء
وانما ارتفاع النقيضين ان يتصور نسبة لا يصدق ايجابها ولا سلبها وههنا لا يمكن ان يتصور نسبة وسيأتيك توضيح
هذا المعنى في توقف والوجود لا يرد عليه النقض بهذا اذ قلنا ان الوجود مفهوم كلي له افراد كثيرة متصف بها الا
اتصافا متميزا كما هو المسطور في كتب القوم وصار اليه القوم ايضا واما ان قلنا ان الوجود حقيقة متشخصة
في حد ذاتها لا تتعدد فيها بوجه من الوجوه وهي قائمة بذاتها لا تنطرق اليها عدم اصلا ولا امكان قطعا وهي حقيقة
الواجب تعالى ومعنى كون غيره موجودا انه له [illegible] المحققة القيام مع هو صاحب مخصوص الى ذلك الغير
وان كانت تلك النسبة مجهولة الكيفية فذلك كلام مجمل غير قاصر [illegible] ادراكه الا اولو الابصار الذين خصوا من عند سلطنة
الله تعالى [illegible] له محل كامل بالله [illegible] وعليك [illegible] مطالعة المعاني ان شاء الله تعالى قوله
والماهية انما تكون قابلا للوجود عند وجودها في العقل بان العقل [illegible] مع قطع النظر عن الوجود والعدم
مطلقا اي سواء كان ذهنيا او خارجيا فانها وان كانت موجودة في الذهن لكن للعقل ان يأخذها غير مقيدة بذلك
الوجود ويضيف اليها الوجود ويصير قابلا له واما اذا لوحظ معها الوجود او العدم فلا تكون قابلا له ولما كان قيامه
بالماهية وثبوته لها اياه من هذه الحيثية [illegible] زيادته على الماهية في التصور لا
في الوجود العيني فالماهية متصفة في حد نفسها بالوجود الخارجي لا اتصافا موجبا للاشياء في الخارج كاتصاف
الجسم بالسواد بل موجبا للاشياء في الذهن وذلك لان العقل لا يقدر على اعتبار الماهية في الخارج او لا يعتبر
اتصافه بالوجود [illegible] اذ اعتبرها في الخارج فقد اخذها مع الكون فيه وليس له ان لا يعتبر [illegible] في الخارج
ويعتبر اتصافه به وانما [illegible] هذا المقام لانه ما زلت فيه اقدام الافهام وعسى ان [illegible] في مواضع اخرى
والله الموفق قوله لطلب النقيض المختصة وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه الموضوع بالفعل اعم من ان يكون
موجودا في الخارج او لا يعني ان الحكم في القضية الكلية على جميع ما هو فرد [illegible] نفس الامر للكلي الواقع عنوانا سواء كان
ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين على انها قضية حقيقية كان الحكم
مساويا لجميع ما يصدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل
[illegible] وما عدا [illegible] الوجودي شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي تصدق المثلث عليها في حد انفسها

فظهر ان الحكم فيهما مساو لما ليس بموجود في الخارج اصلا فلو لم يكن له وجود آخر ذهني لم يصدق الايجاب عليه ضرورة ان صدق
الايجاب الحملي بثبوت المحمول للموضوع ولو لم يكن لشيء ثبوت لا في الخارج ولا في الذهن لم يتصور ثبوت المحمول
له لان ثبوت شيء لآخر متوقف على ثبوت الآخر في نفسه فلو لم يتحقق الوجود الذهني كانت الاحكام الكلية بحسب الايجاب
كلها باطلة قطعا فبطل ما قيل من ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقية التي الوجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات
الذي هو مدعاه اللهم الا ان يحمل الموجبة المذكورة على ما في الدعوى قوله فانها باطلة لم يرد ان الخارجية لا تكون
صادقة بل اراد ان الكلية المأخوذة بحسب الخارج ليست كلية بحسب الحقيقة بل جزئية فالقضايا الكلية الخارجية باطلة
كليتها وان كانت صادقة في انفسها بخلاف القضايا الحقيقية فان كليتها صحيحة ومن ثمة صادقة في انفسها
ومن المعتبر عند المحققين مع ذلك على ذلك القضايا الهندسية والحسابية فانها ليست مخصوصة بالموجودات
الخارجية بل يعمها وغيرها لان تلك الاحكام من لوازم الماهيات واما الخارجية فانما اعتبرها الظاهريون من ارباب
الفن فلا اعتداد بها فان قلت اذا كان المحمول مختصا بالوجود الخارجي او الذهني فكيف يوجد القضية
حقيقية لاستلزامه كذب الموجبات الكلية قلت يكون هناك احدهما خارجية او ذهنية وذلك لا يضر بما في
مطلوبنا قوله وقد حقق المص في ... لم يرد المص هنالك على ان قال الذي اعتبره
الجمهور في القضية المحصورة ليس الا هذه الاعتبار فليس فيما ذكره الشارح ولا المص ما يقتضي ابطال الخارجية
واعتبار الحقيقية قوله قد ابطل المص الخارجية هنالك بما قررناه لك ههنا وابدع بان قولنا كل ج ب يعني
عن قضيتين ... واما بالخلاف على محور واحد في قطبية فانها سالبتان منفصلتان بحسب صادقتان ولا نظر
فيها الى وجود موضوعها في الخارج بل الى ماهيته ثم قال ان ح الموضوع ان وضع مع كونه موجودا في الخارج
مع الا ان الوجود ح يكون صفة موضوعة في الموضوع جزءا منه وكلامنا فيما هو مع ح اذا اطلق وابطل
ايضا تفسير المتأخرين للحقيقية وتكلم على القضية الذهنية التي اعتبرها صاحب التنزيل وقال بعد ذلك
واذا ظهر فساد الوجوه التي ذكرها ثبت المذهب المتعارف الذي يسلكه الجمهور من المحصلين واورد
كلاما محصوله ما ذكره الشارح في تفسير الحقيقية فقول من قال لم يرد المص هناك على ان قال غيره بلا مزيد واعلم
ان ما ذكره من الدليل على الوجود الذهني راجع في الحقيقة الى ما استدلوا به عليه في المشهور من انا نحكم احكاما وجودية
ثبوتية على ما لا وجود لها في الخارج كالممتنع واجتماع النقيضين فانا نحكم على الممتنع مثلا بانه اخص من المعدوم واعم
من شريك الباري وانه معلوم ومقابل للممكن الوجود الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر فلا بد ان
تكون موضوعاتها ثابتة في الجملة واذ ليست في الخارج فتكون في الذهن واعترض عليه بوجوه الاول انك ان اردت بالامور الثبوتية
امورا ثابتة في الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على ما لا وجود له فيه ولو سلم وجب ان يكون المحكوم عليه موجودا في الخارج وان اردت

بها امورا ثابتة في الذهن فنمنع كونها صادقة على المط لان الكلام في الثبوت الذهني فكيف يستدل به عليه وجوابه
ان المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومها وانما اعتبر الثبوت بهذا المعنى احترازا عن الموجبة السالبة المحمول
فان صدقها لا يستدعي وجود موضوعها لان مضمونها راجع الى معنى السالبة فقد ان اسلفنا السلب عن آخر
يستلزم انتفاء الآخر واستلزام انتفاء الشيء عن نفسه العكس بل لا اختلاف بينهما الا بالاعتبار ولا شك ان صدق السالبة
لا يستدعي وجود الموضوع فكذا ما يلازمها واما اذا كانت الامور المحمولة ثبوتية لا سلب في مفهومها كان الحكم بها ايجابا
محضا لا راجعا الى السلب الثاني انك ان ادعيت انا نحكم بان تلك الامور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور
فهو باطل قطعا الا بعد نسلم ان هذا الحكم موقوف على وجود الموضوع في الخارج وان ادعيت انها ثابتة له في الذهن
كان ذلك فرع الوجود الموضوع فيه فكان مصادرة ايضا وجوابه انا ندعي ان ما نحكم بثبوتها للموضوع في نفس الامر ونعلم
ان تلك الاحكام صادقة فتكون تلك المحمولات ثابتة للموضوع بحسب نفس الامر وذلك موقوف على وجوده فان لم يكن للاشياء وجود
وراء الوجود بالنسبة الى الخارج فهو في الذهن الثالث انك ان اردت بالوجود الخارجي ما ليس في قوتنا المدركة فلا نسلم انا نحكم على امور لا وجود
لها في الخارج بل كل ما نحكم عليه موجودات في المبادي العالية لشمول علمها للمهويات باسرها فهي موجودة في الخارج
قوتنا المدركة فتكون موجودة في الخارج بالمعنى المذكور وان اردت به ما ليس في قوة ادراكية مطلقا فلا نسلم وجود
قوة ادراكية غير قوتنا وتكون الصفات منقسمة الى الموجود في تلك المدركة كافيا في الحكم عليه ولم يثبت الكلية في
لان النزاع فيه وجود الاشياء في قوتنا المدركة وجوابه انا لا نريد بالوجود الذهني الا وجودا مغايرا للوجود
الاصيل الذي هو مصدر للآثار ومظهر للاحكام فان النار مثلا لها وجود به يصدر عنها آثارها ونظر عنها
احكامها من الاحراق والاضاءة وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا ما لا نزاع فيه
انما النزاع في ان النار مثلا هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لا يترتب عليها به تلك الآثار والاحكام سواء كان
ذلك الوجود الآخر في قوتنا المدركة او في غيرها فوجود الاشياء في المبادي العالية كاف لنا ولا حاجة لنا الى اثبات
وجودها في قوتنا وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل فان قلت شبهة الشفاء
تدل على ان النزاع فيه وجود الاشياء في اذهاننا قلت تلك الشبهة جارية في وجودها في القوى المدركة
مطلقا الا انهم ذكروا الذهن وارادوا القوة المدركة وايضا اذا ثبت للاشياء وجود علمي في الجملة فالظاهر انها موجودة
في اذهاننا لكونها معلومة لنا ولو بوجه ما قوله واما حصول صورها واشباحها فلا يوجب الوجود
في الذهن انما هو صورة هذه الاشياء يرد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن مثلا اما ان تكون ماهية
الحرارة او لا والثاني الوجود الحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن امرا مغايرا للماهية الحرارة فلا يتبع ان للاشياء
وجودين خارجيا وذهنيا لاتفاقهم لا نعني بوجود الشيء في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له في

اذا حمل اسقاط الكتابة عن زيد مثلا الى المحمول كان موجبة سالبة المحمول واذا حمل مفهوم عدم الكتابة على زيد كان موجبة معدولة ... فهما باعتبار الموضوع ... راجعا الى حقيقة السلب ... ايجاب يلزمه السلب ... منه

حيث قالوا الواجب ان يكون الذهن متصفا بصفات متضادة ... منه

الحقيقة لا بانفراده ما يشكل بانه لم يدل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على الممتنع مثلا بما ذكره
ثبوته له لا ثبوت امر كالمثل يحصل فيه وعلى الاول يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما قامت
به الحرارة وماهية البرودة وقد يجاب بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة لكنها موجودة بوجود ظلي غير اصيل لا يترتب
عليها الآثار حار الا بشرط الحكم بها وكون المحل الحرارة موصوفا بها وان احكامها المتعلقة بالوجود العيني كالاتصاف
مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وكذا اذا كان الموجود في الذهن ماهية الحرارة بوجود غير اصيل
لم يلزم مشاركة الوجود الذهني مع الوجود الخارجي الا في لوازم الماهية وما ذكرتم من اتصاف المحل والاتصال ليس
من لوازمها بل من توابع الوجود الخارجي ولو لم نقل بهذا التحقيق لم يندفع الشكوك الموردة في هذا المقام وقد قيل الحكم
ان تكون الصورة الذهنية مخالفة لما في الخارج في الماهية والا لم يمكن العلم بمطابقتها للمعلوم ولا يصار الحكم على الذهني
شيء بانه خارجي محكوم عليه بذلك الشيء وقد يجاب اولا بانه لا يلزم من مطابقة العلم للمعلوم الموافقة في تمام الماهية واذا
تصورنا شيئا وارتسم في الذهن صورته وحكمنا على ذلك الشيء وهي تكون صورته آلة للحكم عليه لا محكوما عليها وربما
حكمنا على تلك الصورة وهي لا تحكم بان الخارجي كذلك قيل وايضا فانا اذا لاحظنا الصور الخيالية وجدناها لو وجدت
في الخارج لكانت من جنس الاشياء التي هي صورها فيلزم ان لا يعدم منها شيء وهو باطل يشهد بذلك رجوع الانسان الى ما
فيها ولكون الصورة قائمة بالذهن مع ان تلك الاشياء قد تنعدم بعينها لا تعدم فيما ذكرنا لان الجوهر ماهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع وقد يقال الامور المذكورة اعني الحرارة والبرودة ونظائرهما انما تحصل بها
قابل والذهن لا يقبل ذلك فلا يلزم اجتماعها ويندفع به الالزام قوله لكان قابلا بها ما يستند عبارة الحصول في
الاعيان هذا انما يلزم اذا قيل ان ذلك المعنى يسمى بالماهية في الاعيان كالاشياء واما اذا قيل انه يتسم بها
ويترتب عليه حصولها في الاعيان فلا فالاولى ان يقال لا معنى لوجود الماهية في الاعيان الا حصولها بانها كالاعيان
قوله والوجود غير قابل للزيادة والنقصان لانه ان قبل الخ نقض هذا الدليل بانه لو صح لم يقبل شيء زيادة
ولا نقصانا اذ يقرب مثلا الى ما دخل في السواد لانه ان قبل الزيادة فهو زيادة اما سواد هو عين الاول فيكون تحصيلا
للحاصل وهو محال او غيره فان لم يبق الاول فلا زيادة في السواد وكذا القول في عدم قبول النقصان ايضا قوله
والا يلزم اجتماع المثلين وهو محال اعترض عليه بانه لا استحالة في ان يبقى الوجود الاول ويحصل لذلك الشيء وجود هو
اشد من الاول واقوى منه واجيب بانه يلزم اعادة المعدوم بعينه وايضا فلا نسلم ان الوجود المحقق لا يجامع
استمراره فما قال جاز ان يبقى الوجود الاول في آن ويحصل في ذلك الآن بعينه وجود آخر هو اشد من
الاول فلا يلزم اعادة المعدوم لان المحل لم يخل عن الموجود اصلا كما ان الهيولى التي تتعاقب عليها الصور لم يخل عن
الصورة قطعا وكالموضوع تعاقب السوادات على محل بعث الخ في ان حصل السواد ثم لم يلزم توارد الوجود ...

ملا سزايد في السواد الذي كان بل معه ... زال وحصل سواد آخر وان لم تثبت عدا جميع سواد ان في محل ... اما غير السواد ه

تعاقب الصور ولا بد لابطال من دليل واما قوله الخ وايضا فان كلامنا الخ فهو صحيح كما سنقرره قوله
وهو يلزم ان يكون الشيء موجودا بوجودين وهو الخ قيل استحالته ممنوعة لم لا يجوز ان يسلك الخ ما لا يسلك الآخر
فيحصل له افتراقهما بخواص ليست في الخ وهو الخ كما يجوز قيام صوتين وسوادين بمحل واحد وايضا
لم لا يجوز ان يكون الزيادة بانضمام الخ في نفس الوجود كزيادة مقدار ذراعين على مقدار ذراع بنفس
المقدار قوله لا انتهاء ما ذكره لانه انما ساق في وجود نفسه بوجود مستقل لا في وجودين الخ زائد على الآخر ذكره
وجود او سواد مستند عبارة كذلك وقد يجاب عن الاول بان الشيء اذا قام به كون فصاره كما في الاعراض مثلا
لم تتصور مع ذلك انه تصير كما انها مرة اخرى وما ذكر من قيام ضوئين او سوادين بمحل واحد فغير صحيح فلا بد
ان الضوء والسواد مراتب تحصل شدة وضعفا فتوهم ان الاشد مجموع ضوئين او سوادين وعن الثاني بان الكلام
في زائد هو وجود واحد وما فيه واستعداده وضعفه كما اعترف به سابقا واما اصلا فان افراد الوجود شدة وضعفا
وكل ان نقصانا او تعدد ما فيه افراد او كونه عدما فقد صرحوا بان وحكموا بانه نقول انها افراد مشككا
بعض الشارح ههنا بان الشدة والضعف غير الاستعداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما
وذلك لان حاصل الشدة والضعف في باب التشكيك اما على ترتب الآثار على الخ اكثر من الآخر على ما قيل واما الى
ان الخ في نفس الحال وازيد في ماهية الوجود من الآخر لزيادة مقدار على ما دونه كما مر واما الاستعداد والمعنى ههنا
فالمراد به الحركة في الوجود على طريقة الحركة في الكيفيات وكذا المراد بالتزايد هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيف
ولما كان الحق ان المتحرك في اي حال من احواله لا يكون شيء منها بدون تلك الحال حتى يعصر بدل الحال على ما هو واحد
بعد تعدد كما هو كون متحرك في تلك الحال وان الوجود مما لا يعقل بدونه كان استحالة التزايد والاستعداد في الوجود
مستفادا من الدليل بل يكفيه تجويز افراده وتصورها على ما سبق واذا عرفت تحقيق معنى الاستعداد والضعف
وقفت على تحقيق معنى التزايد والتناقص بالمتنافية قوله لان معنى الاستعداد ان تكون لحال الاقل الفاعل
مال ذلك استعداد الآن في تحوله وهي الحال غير القار وهو الشيء نفسه والمحل الثابت هو الثابت ولا شك ان الشيء في حال
تزايدها عند ابن عيسى في الآنات اي يوجد في كل آن مرتبة من تلك الشيء به اقوى من الشيء به التي وجدت في الآن
السابق واضعف من التي توجد في الآن اللاحق ..لون الوجود من الشيء في كل آن متوسطا بين ما يوجد في
آن بعد كما ان بذلك الا انه في الانواع محدود جميعا على المار الذي هو محل متسم دونها فهذا التبدل المخصوص
على هذا المحل من حيث ان هذا المحل متوجه بذلك المحدودات الى غاية من الشيء به تسمى استعدادا ومعنى الضعف
هو هذا التبدل من حيث ان المحل متصرف من تلك المحدودات عن تلك الغاية كما ادرك الماء السخن حتى تبرد وكيفيه
ان كل واحد من الاستعداد والضعف حركة ولا معنى للحركة الا اذا كان للمتحرك في كل آن موضعه في زمان حركة حال لا يكون

له ملكة الحال فيرد ذلك الآن ولا بعده فالمتحرك في الاين لابد له في كل آن من حصول في مكان لا يكون له ذلك الحصول قبل
ذلك الآن ولا بعده وكذا المتحرك في الكيف لابد له في كل آن من كيفية لا توجد قبله ولا بعده وكذا المتحرك في الكم لابد له
في كل آن من كم لا يوجد قبله ولا بعده وعلى هذا القياس حال المتحرك في الوضع ولا شك ان المتحرك يجب ان يكون
ما دام متحركا بين مبدأ الحركة الى منتهاها فوجب ان يكون متوسطا دون الاحوال التي يتحرك فيها ما دام موجود المحل بعينه
كالوجود لا يتصور حركة فيه ثم ان في الحركة شبهة عامة وهي ان يقال المتحرك في الاين ان كان له بين مبدأ المسافة
الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له اينات متعددة فاما ان يستقر
على واحد منها اكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستقر فيلزم تتالي الآنات
وهي شبهة مشكلة عند اولي الالباب ولها اصول في الحركة الكمية والكيفية والوضعية ولا جواب عنها الا ان يقال للمتحرك بين مبدأ
المسافة الى منتهاها اين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر يختلف نسبه الى الحدود
المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بالفرض كذلك تعدد الاينات بحسب الفرض وكما انه لا يمكن
ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان
بل كل اينين مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما اين غيرهما مشابه كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض
بينهما نقطة غيرهما فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا المتحرك في الكيف كيفية
واحدة غير قارة بحيث كلما يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية الغير القارة
كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات
وقد تبين بذلك ان تلك الانواع المتعددة في الاشتداد انما هي بالقوة كالآنات على ما صرح به الفارابي واما الحكماء
بان الامور المختلفة المفروضة في الاشتداد انواع بناء على ان الاشياء المختلفة بالشدة والضعف تكون مختلفة
الحقيقة على زعمهم لان الماهية واجزاءها لا تقبل شدة ولا ضعفا فلا يكون النوع او الجنس مقولا بالتشكيك على
جزئياته ثم ان تبدل الانواع المخصوص بالحركة في الكيف لقبوله الشدة والضعف دون الحركة في الاين والوضع والكم
اذ فيها تبدل افراد نوع واحد فقط تحصيلها متنوع في كل الحركة مع زيادة توضيح له من قبلنا **قوله**
فالاحد في الشدة والضعف هو المحل وذلك لان المحل هو المتحرك المنتقل من حالة الى حالة اخرى وهو الباقي في جميع
الاحوال كلها واما الحال المتبدل بنوعه فهو المتحرك فيه بمنزلة المسافة في الحركة الاينية ومنهم من زعم ان المشتد
هو الحال ورد عليه بان السواد اذا اشتد فان لم يبق ذلك السواد بعينه فلا اشتداد فيه لانتفاء الاشتداد
المعدوم وان بقي موجودا بعينه فقد لم يزل فلا حركة في ذات السواد بل في عوارضه فان قيل الجسم
اذا اشتد في السواد فان لم يبق ذلك السواد فلا اشتداد فيه لانتفاء الاشتداد في المعدوم وان بقي وعرض عليه

صاحبه

زيادة

زيادة في حركة الجسم في عوارض السواد لا في نفس السواد واجيب باختيار بقاء السواد ولا يلزم ان لا حركة للجسم في السواد
بل هو متحرك في سواد غير قار واما حركة غير القار في نفسه فلا يعقل ولا بد ان يكون المتحرك مغايرا لما يتحرك فيه **قوله**
ان الوجود عين ممكن فصل هذا دعوى ما صحبها برهان بل اكتفوا انها مجرد استقراء غير تام والتجاؤا الى انها ضرورية
وانا ذكروه من الاشياء لا يفضح ما رأيناه الشبه على بعض الاذهان والحق انها ما عجب وان تلك الاشياء نوع بها فانما
على انها قد توزع في تلك الاشياء وقيل انهم يقولون ان مبادي الفصول الحقيقية قد تكون عدمية لوازم عدمية
فاسرع فيجعل تلك اللوازم العدمية مبادي فصول الانواع موجودة ولذا يقولون عدم المانع ليس جزءا من علة الوجود
بل هو كاشف عن امر وجودي هو جزء العلة ذلك الوجودي يجوز ان يقال ما هو شرط اثر في تحقق الامور في الوجود
وتلك الاعدام لوازم لها ظاهرة فتكون سرورا بالوجوب لا بالذات لابد لسن هذا الاضمار **قوله** ولا من حيث
ان معنى المقبول كما يقال لا ينطبع وذلك لانه انما كان فاعلا لكونه فاعلا ما من كمال لحركة السابقة الذي يعني
عدم العائق مع الفوز على سنن العقل والاستقامة ومنع القوى الحيوانية ومنعها عن طرفي الافراط والتفريط لكان
النفس الناطقة وما يعتقد ان في الريادة الاتم قد يكون لفقدان الانفصال وقد يكون لفقدان المزاج وكلاهما عدميان
بيانه **قوله** فاذن فقد حصل من ذلك ان الشرط ماهية عدم ووجود هذا اشارة الى القسم الاول اعني قوله
ان الشرط يطلق على امر عدمي من حيث هو غير مؤثر وتوقف او عدم كمال للموجود اشارة الى القسم الثاني اعني
قوله وعلى امر وجودي من حيث هو غير مؤثر كوجود مانع الشيء المتوجه الى كمال عن الوصول اليه فكانه قال او عدم
كمال الموجود فسبب ذلك العدم عن امر وجودي وانما اعتبر قيد عدم الاشارة لان الشيء يعتبر في ماهيته ذلك كما ان
الجزء يعتبر في ماهية الاشارة وكذلك يعلمان بالاضافة فرب شيء يكون مؤثرا عند شخص لا يكون مؤثرا عند آخر وعلى
هذا الحكم الشروط والمعدات منتهية الى ذوي الارادات واما اذا اعتبر في الشرط كونه غير لازم ... كونه لا يعقل
على ما قال من حيث ذلك العدم غير لازم به او غير مؤثر عنده كما اعلم من العبرة في الارادة ايضا وهو المناسب
لما ذكره من مثال الشرط بالقياس الى المتحرك وان كان اطلاقهما في ذوي الارادات اكثر واشهر **قوله** العقد
فقال عند الجمهور الى في العرف العام **قوله** لامتناع اتصافه بالوجود الخارجي منع ذلك بانه لا يجوز ان
يكون متصفا بالوجود الخارجي ويكون وجوده عينه كما يقال النور نير والنور منير ليست زائدة عليه بل نفسه كمل نفسه
فانها ما لا نهاية لها ولغيرها والاسطها كالوجوب واللزوم وغيرها وقد سبق منا الاشارة الى ان الوجود
العارض للوجود خارجي لا يجوز ان يكون موجودا في الخارج واشرنا ايضا الى بطلان كون الشيء موصوفا بنفسه ومسألة
كنفسه **قوله** اما الموجودات الخارجية فوجودها الوجود الخارجي رد عليه بان الوجود لما لم يكن موجودا
في الخارج عندكم كيف يتصور وجوده في الخارج لموجود خارجي فان البديهة تشهد باستحالة ايضا مع عدم ان الثالث

ليست قابلة للوجود ولا الوجود مقبولا لها الا في العقل ولا شك ان العارض للوجود خارجي مقبول لمعروضه في الخارج
من كلامه تناقض وقد مر تحقيق ذلك فيما اسلفناه من الفرق بين الموجود الخارجي والوجود الخارجي ما ينفع في هذا
المورد ونظائره اذ لا ندعي الا ان الوجود الخارجي عارض الماهية في نفس الامر وذلك لا ينافي كون العارض غير موجود
في الخارج ولا ينافي ما تقدم قوله اذ الضد لا يعرض للضد الآخر [illegible] مقدمة تتبادر الاوهام الى قبولها
الا ان فيها خفاء وسوا الثابت بالبديهة ان الضدين لا يعرضان لمحل واحد في حال واحدة من جهة واحدة واما
ان احد الضدين لا يقوم بالآخر فلا شهادة لها بصحته ثم لو لزم من قيام احد الضدين بالآخر قيامهما معا بمحل الآخر لكان محالا
لكنه ممنوع فان قلت اذا عرض احد الضدين للآخر لم يكن هذا العارض من حيث هو ضد له قطعا قلت فاللازم ان
للوجود ضد من حيث عروضه للمعقولات وان المعقولات من حيث انها معقولة معروضة للوجود وليست ضدا
له ولا يلزم من ذلك نفي الضد من جهة اخرى فلا يلزم نفي الضد مطلقا قوله والوجود لا مثل
له يمكن ان يستدل على ذلك ايضا بعروض الوجود لجميع الاشياء فلو كان له مثل لكان [illegible]
لان المثل لا يعرض لمثله كما ان الضد لا يعرض للضد ويتجه منعه ايضا فان المثلين لا يجوز عروضهما لمحل واحد واما ان احدهما
لا يجوز ان يعرض للآخر فغير مسلم قوله لان المثل ما يشارك الشيء في تمام الحقيقة فيلزم على المتكلمين القائلين
بان الوجود مشترك معنوي ان يحكموا بان الوجودات متماثلة ثم لا [illegible] في تماثل الذوات بل [illegible] والاشكال [illegible]
مفهوم مجاز صدق التماثل عليه قوله والذات ما يتصف بالوجود او العدم والوجود لا يتصف بواحد منهما ورد عليه
بان الحق صرح في قواعد العقائد بتقسيم المتصور الى الذات والصفة ولا شك ان كل متصور يتصف بالوجود ولو
في العقل فتعريف الذات غير جامع وايضا عدم اتصاف الوجود بواحد منهما في الخارج مم [illegible] قوله يكون بهذا
الاعتبار موجودا لا وجودا اورد عليه ان كلا من الوجود وجودا مرتبا على ذاته [illegible] الاعتبار امر عارض
وما بالذات لا يزول بالعرض [illegible] موجودا او موجود لغيره [illegible] الشارح [illegible] اذا اعتبر الوجود
عرض له الوجود في العقل فما اعتبر من حيث انه موجود ولم يعتبر من حيث انه وجود [illegible] ومن هذا الحيث
[illegible] لا اعتبار [illegible] كان اعتبار موجودا في العقل [illegible] الوجود
لم يخرج عن كونه وجودا وصار موجودا معا [illegible] الوجود [illegible]
فقوله هو الموجود لا الوجود معناه انه اعتبر من حيث انه موجود ولم يعتبر من حيث انه وجود
وهذا مما لا اشكال فيه ثم يتجه ان اللازم ح ان الوجود اذا اعتبر من حيث انه وجود لم يكن ذاتا
فلم يتصف بالشيء في هذا الاعتبار ولا يلزم منه ان لا يتصف بالشيء اصلا وبذلك يظهر ايضا ان
تماثل الوجودات على زعم القائلين بالتواطؤ ليس من حيث انها وجودات بل من حيث انها مشتركة في مفهوم

هو تمام ماهيتها فان الوجود سواء كان مطلقا او خاصا اعتباره من حيث هو وجود وهو اي المعتبر
صفة للشيء قائمة به واما اعتباره مشتركا مع غيره في تمام ماهيته [illegible] اذ كما ان اعتباره من حيث انه
موجود في العقل [illegible] وما ذكره [illegible] في قواعد العقائد من ان الذات وهو ما يصح ان يحكم عليه و
حاصله ان يستقل بالمفهومية اي يكون ملحوظا في نفسه لا آلة لملاحظة غيره والصفة ما لا يصح ان يحكم عليه
استقلالا بالمفهومية اي كونه آلة لملاحظة غيره ومعرفة حاله واما تجويز اتصاف الوجود بالوجود او العدم
فسيتكلم [illegible] كلام [illegible] ان شاء الله تعالى قوله اجيب بان العدم من حيث هو معقول يعرض
له الوجود يعني ان العدم باعتبار انه معقول معروض للوجود لا ينافيه وباعتباره في نفسه ينافيه
والمدعى ان الوجود لا ينافي المعقولات من حيث هي معقولة ومنافاة العدم في نفسه اياه لا ينافي ما
ذكرناه وقد توهم من عبارته ان الوجود يعرض للعدم من حيث هو معقول فاعترض بان حيثية كونه
معقولا ليست شرطا لعروض الموجود له والا لكان الوجود هو العدم الموصوف بالمعقولية لا مفهوم
العدم في نفسه [illegible] وعروضه للمفهومات في نفسها فالحق ان العدم من حيث ذاته يعرض له الوجود لا باعتبار
زائد [illegible] من حيث ذاته هو مناف للوجود فاتحد الاعتبار ان قوله ويساوق الشيئية قيل المراد
تغاير مفهومي الوجود والشيء استعمال احدهما فيما لا يجوز استعمال الآخر فيه اذ لا يقال [illegible] وجود الممكن
من الفاعل والاشتغال شيئيتها من الفاعل ولا يقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال هي واجبة
الشيئية وممكنة الشيئية قوله على ان معنى ان الماهية كونها معدومة في الخارج منفكة عن
الوجود [illegible] ان النزاع في كون المعدوم شيئا او لا انما هو في هذا المعنى واما اطلاق الشيء مطلق
اللغة على المعدوم الممكن بل على الممتنع ايضا فذلك خارج عن المباحث العقلية قطعا ولذا ذكر ما
اشار اليه بقوله وهذا معنى قولهم المعدوم شيء وقولهم واتفقوا على ان الممتنع ليس بشيء على هذا
التفسير اي تقرر الماهية في الخارج منفكة عن الوجود واعلم ان القائل بكون الوجود عين الماهية
كما لا يمكنه القول بكون المعدوم شيئا لاستلزامه اجتماع النقيضين فان الماهية اذا تقررت في العدم
فقد تقرر فيه وجودها الذي هو عينها فيلزم ان يكون معدومة وموجودة معا كما ذكره الشارح
كذلك لا يمكنه القول بان ماهية من الماهيات معدومة لاستلزامه ارتفاع الشيء عن نفسه قوله
فان العقل قاض بان المعدوم لا تقرر له في الخارج قيل مذهب المعتزلة ان التقرر على ضربين
تقرر الماهية في حد ذاتها وتقررها بحيث يترتب عليها آثارها كما في الله وترتيب [illegible]
فالاول يسمونه ثبوتا ومقابله نفيا والثاني يسمونه وجودا ومقابله عدما وقد يطلقون العدم على النفي

ايضا ويجوزون اجتماع الشيء مع كل واحد من الوجود والعدم المقابل له فان اراد بثبوت المعدوم
لا تقرره المعنى الاول فهو حق ودعوى المكابرة مكابرة وان اراد المعنى الثاني فهو مسلم وانما
النزاع في المعنى الاول ولو ثبت ان المعنيين مع تغايرهما متلازمان لا يجوز انفكاك احدهما عن
الآخر لظهر بطلان مذهبهم لكنه لم يثبت واقول قد عرفت ان تقرر الماهية وثبوتها في نفسها
بحيث لا يترتب عليها آثارها ولا يظهر منها احكامها هو الذي تسميه الحكماء بالوجود الذهني بناء على
ان التقرر لا يتصور الا في قوة مدركة فلا يكون الا ظليا مصدرا للآثار ومظهرا للاحكام فهذا
القائل منع لا يتبيه التقرر للماهية قد يتصور لا في قوة مدركة وان ذلك مذهب المعتزلة ويؤيده
ما قد سمعته من بعض الفضلاء ان المعتزلة انما وافقوا في اثبات المعدوم في الخارج لتقسيم الوجود الذهني
فهم موافقون للحكماء في ان ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين لكنهم يسمون الوجود الظلي الخارج
ويخصون الثبوت الذي لا يصدر عنها به آثارها بالممكنات ولا يسمونه وجودا **قوله** القائلون
بان المعدوم شيء قد اثبتوا القدرة اراد اثبات مقالتهم فلهم منهم مقدمة هي ان القدرة
ثابتة وبين مقدمة اخرى هي ان اتصاف الماهية بالصفة ليس ثابتا في الاعيان وبنى عليهما
ابطالها الا انه ما بني على مقدمة مشكل لا يمكن برهانها الا انا نقول لا حاجة به الى ابطالها
بالبرهان لان بطلانها بديهي عنده والمانع مكابر ومقصوده مجادلتهم توبيخا لاعتقادهم
في مقالتهم عسى ان يرجعوا عنها اذا اطلعوا على منافاة ما اعترفوا اياها **قوله** لانه لو
ثبت في الاعيان لكان متصفا بالثبوت هذا الدليل لو تم لدل على ان اتصاف الجسم بالسواد مثلا
ليس ثابتا في الاعيان فيلزم ان لا يكون الجسم متصفا في الاعيان بالسواد وهو باطل بالضرورة
وجوابه ان هذا اللازم على ما عرفت من انه لا يلزم من كون الخارج ظرفا للنسب والاضافات والنكو
في انفسها ان يكون ظرفا لثبوتها على ما مر تحقيقه فلا يلزم من انتفاء كون الخارج ظرفا لثبوتها انتفاء
كونه ظرفا لانفسها فالجسم متصف في الخارج بالسواد وان لم يكن اتصافه به ثابتا في الخارج **قوله**
فاتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا فيلزم التسلسل قد يمنع لزومه بان ثبوت بعض افراد الاتصاف لا يستلزم
ثبوت جميعها لجواز ان يكون بعضها ثابتا في الاعيان وبعضها غير ثابت فيها فلا يلزم ترتب الامور
المعينة والقول بان هذا الحكم ترجيح من غير مرجح مما لا يسمع في امثال هذه المقامات
قوله واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور هذا انما يلزم القائلين
بالاحوال لكن منهم من اثبت المعدوم ولم يثبت الحال فالاولى ان يقال لا يتصور تاثير الوجود

يجعله وجودا

يجعله وجودا بل يجعله صفة للماهية قائمة بها وهو معنى اتصاف الماهية بالوجود
واما الثالث فلان الاتصاف منتف في الخارج فلا تاثير للقدرة فيه انتفاء الاتصاف في
الخارج يعني ان لا يؤثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تاثيرها فيه بان
يجعل الماهية متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان تاثير القدرة في اتصاف الماهية بالوجود
بمعنى انها تجعلها متصفة به لا انها تجعل اتصافها به موجودا او ثابتا فان الصباغ
مثلا اذا صبغ ثوبا فانه يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا
في الخارج **قوله** كما هو مذهبهم فانهم يذهبون الى ان كل ماهية نوعية كالسواد والبياض
والجوهر وغيرها من الحقائق لها اشياء غير متناهية ثابتة في العدم واذا كانت
هذه المقدمة منقولة منهم كان اطلاق البرهان على الحجة الموقوفة عليها بمعنى الدليل مجازا
قوله فلان عدم تعقل الزائد على الكون في الاعيان ضروري قيل لهم ان يمنعوا
عدم تعقل الزائد وسنده ما مر وان سلموا كون ذلك ضروريا ومن يدعي الضرورة
هاهنا فيدعي الضرورة في اتحاد الثبوت والوجود ابتداء ليستغني عن مؤنة هذه المقدمات
والتحقيق بانه قد ادعى الضرورة حقيقة في الاتحاد حيث نسب المنازعة الى المكابرة
وان المقصود من هذه المقدمات بيان مناقضة مقالاتهم بعضها لبعض واما المنع والسند
فمدفوعة عليهما في تفصيلهما كلام **قوله** وقد اجاب المحقق بمنع الكبرى حاصل جوابه منع
الكبرى فيجب ان يكون ما ذكره في صورة الاستدلال سندا للمنع وتوضيحا له ولو حمل جوابه
على انه نقض اجمالي لدليلهم كان ظاهرا وان شئت الحل مفصلا حاسما للاشتباه قلت
ان اريد بتميز المعدومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر في اثباتها لا يدل عليها
وان اريد تميزها في الذهن وما هو اعم منها فالكبرى ممنوعة **قوله** والا لافتقر قوتنا
لا امكان هذا الكلام مشهور وقد استدل به غيرهم في مواضع اخر وورد بان قولك امكانه لا
معناه ثبوت صفة عدمية له وقولك لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه فهما
متناقضان فلا بد ان يكونا متمايزين كثبوت الصفة الوجودية وسلبها وما يقال من ان
العدميات لا تمايز فيها معناه انها ليست متمايزة بحسب الوجود الخارجي اذ لا وجود لها
فيه وانما تمايزها في انفسها اما بانفسها او بتبعية ما اضيف اليها فلا شك فيه
سيرد عليك هذا الكلام ورده فيما بعد **قوله** لانه لو كان خارجا يلزم التسلسل

وذلك لما مرّ من ان ثبوت فرد من افراد كلي لا يستلزم ثبوت جميع افراده فيجوز ان يكون
امكان الشيء موجودا خارجيا ويكون امكان امكانه او ما بعده من الامكانات اعتباريا
وحدودها بانها صفة قائمة بموجود ليست هي موجودة ولا معدومة فقيل ينتقض بصفات
الاجناس كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد وغير ذلك فانها ثابتة للاجناس حالة العدم
وهي احوال عندهم وهذا النقض لا يتجه على من لم يقل بثبوت المعدوم من مثبتي الاحوال
كالقاضي واتباعه وللبهشمية ان يدفعوه بان صفات الاجناس القائمة بالمعدومات
يصدق عليها بحسب ماهيتها انها قائمة بالموجود قوله ويكون الثابت عندهم اعم
من الموجود فمن قال منهم بثبوت المعدوم ايضا كان الثابت عندهم ثلثة اقسام الموجود
والمعدوم الممكن والحال وكان المعدوم قسمين المنفي والممكن ومن لم يقل منهم بثبوت
المعدوم كان الثابت عنده قسمين الموجود والحال وكان المعدوم مرادفا للمنفي فقوله و
المعدوم اعم من المنفي انما يصح على مذهب بعض مثبتي الحال ومن قال بثبوت المعدوم
دون الحال كان الثابت عنده ايضا مساويا للموجود والمعدوم الممكن وكان المعدوم ايضا
المنفي والممكن ومن لم يقل بثبوت شيء منهما فالثابت عنده يرادف الموجود والمعدوم المنفي فيظهر
بذلك ان المتصور اي ما يمكن ان يتصور من التقسيمات اربع واحدة منها رباعية واثنان
ثلاثيان وواحدة ثنائية كما هو المشهور في الكتب قوله لان العقل يقضي بنفي الواسطة
هل العقل يقضي بنفي الواسطة بين الثابت وما يقابله اعني المنفي واما بين الموجود الذي
هو اخص من الثابت وبين المعدوم سواء كان مرادفا للمنفي او اعم منه فلا يقضي بنفيها بل
بثبوتها وما ذكرتم من الترادف بين الثبوت والوجود وبين العدم والنفي فغير مسلم عندهم
وقد سبقت اشارة الى ان معنى الثبوت اعم من الوجود على زعمهم ولا يخفى ان النزاع في اثبات
الواسطة ح يصير لفظيا واما اثبات الواسطة بين النقيضين فمما لا يقول به عاقل قوله
والوجود لا يرد عليه القسمة فقد يتوهم ان هذا اعتراف بالواسطة التي هي الحال لان الوجود
اذا لم يرد عليه القسمة بانه اما موجود او معدوم لم يصدق عليه انه موجود ولا انه معدوم
اذ لو صدق عليه احدهما لورد عليه القسمة اي الترديد بينهما وهذا التوهم فاسد لان حاصل
حجتهم الاولى اذا عرضت على قوانين الاستدلال ان الوجود اما موجود او معدوم او
لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب محصول الجواب

وللمثبتة بدل

وما يقابله اعني المنفي منه

ان هذا الترديد في هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة مما لا يصح عند العقل ولا يقبله
اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها
مفهومات تثبت في العقل اما الجزء الاول فلان قوله الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء
لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا تعقل الا بين متغايرين واذ
لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان يدرك هناك نسبة قطعا واما الجزء الثاني فلان
قوله الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع
بين الفريقين لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن
متصورا امتنع ورود السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب كيف ولا السلب
رفع للنسبة الايجابية المتصورة بين بين فحيث لا تتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب
ولا سلب ولا يكون ذلك ارتفاعا للنقيضين انما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك
نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث فلان قوله الوجود لا
موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود وعلى اثبات سلب سلبه له وليس
شيء منهما بمتصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه
ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية
عن القضية المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال
بها فان قلت المغايرة الاعتبارية كافية في تعقل النسبة فلنعتبر بين الوجود
ونفسه وح سقط جميع ما ذكرته قلت في تحقيقه ان الوجود هو وجود موجود هو
عينه بالذات ومغاير له بالاعتبار فلا يلزم الا تسلسل الاعتبارات ولا استحالة
فيه وانما لم يلتفت لوجود المجيب الى ذلك لان المقصود بيان حال
الوجود في حد نفسه لا بيان احواله بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض لا يقال
الترديد بين النقيضين لا بد ان يكون حصرا معقولا صادقا في نفسه عند الجمهور كما
صرحوا به وادعوا ان بديهة العقل شاهدة بصحته وما قررتموه من بطلان الجزئين الاولين
من تلك المنفصلة ينافي ذلك لانا نقول معنى كلامهم ان كل مفهوم مغاير لمفهوم نقيضين
مخصوصين اذا ردد بينهما كان ذلك حصرا بديهيا صادقا بالضرورة وانما لم يصرحوا بهذا
التقييد لانه المتبادر من قولهم ترديد الشيء بين النقيضين حصر عقلي فلا حاجة الى التصريح

به اولا مری ان تردید احد النقیضین من نفسه ونقیضه مما لا مقصود فانک اذا قلت
آ اما ب واما لیس ب کان ذلک تردیدا معقولا صحیحا صادقا بدیهة واما اذا قلت
آ اما آ او لیس آ واردت بالالف مفهومه لا ما صدق علیه من افراده لم یمکن ذلک تردیدا
بحسب المعنی بل بحسب العبارة فقط واذا تحققت ما تلوناه بین لک ان ذلک التوهم
مضمحل بالکلیة وان قوله لا یرد علیه هذه القسمة وهی قولنا اما ان یکون موجودا او معدوما
اکتفی فیه بذکر الجزئین الاولین من کل المنفصلة وذلک لانهم استدلوا بکذبهما علی صدق
الجزء الثالث منها واذا تبین بطلانهما بما اشار الیه من قوله لا سبیل الی انقسام الشیء
الی الموصوف به وبنافیه وقد کشفنا عنه غطاءه تبین بطلان التردید من الثلثة ایضا
ولا یتوهم من ان مدار الجواب علی القسمة الثانیة من الموجود والمعدوم تسلیما للانحصار
من الجمهور لان هذا التسلیم لا معنی له هنا بل المقصود ابطال الانحصار فیهما واثبات
قسم ثالث خارج عنهما فالوجه ان یردد بین الثلثة ویبطل قسمان منها کما قررناه
موافقا لما ذکر فی المحصول ولا ان مدار الجواب علی ان التردید الثانی غیر مقبول
عند العقل لکون المردد فیه خارجا عنهما لانه الزام لمذهب الخصم ومن ههنا ظهر
لک منشأ ذلک التوهم فتامل **قوله** فمعنی ان الوجود موجود فی الذهن اقول
الجواب ناهض اذا کان التردید بالنسبة الی الوجود الذهنی او مطلق الوجود اما اذا
ردد بالقیاس الی الوجود الخارجی کما هو اللائق بحال من یثبت الحال فانه ینفی
الوجود الذهنی فلا صحة لهذا الجواب اصلا بل جواب الشبهة حینئذ منع ورود القسمة کما مر
او اختیار کون الوجود موجودا او موجودا هو عینه کما قیل او اختیار انه معدوم لان الوجود
مرتفع عن الخارج ولا استحالة فیه وانما المستحیل اجتماع الوجود والعدم فی محل ثبوت
احد المتنافیین فی الخارج متصفا بالآخر وحمل احد المتنافیین علی الآخر مواطاة
واما ارتفاع احدهما راسا بطریان الآخر فلیس بمستحیل هذه کلمات القوم فی هذا
المقام فعلیک بالاختیار ثم الاختیار **قوله** فان وجد کل من الجنس والفصل
فلا بد ان یقوم احدهما بالآخر والا لما امتنع ان یلتئم منهما حقیقة واحدة هذا مبنی
علی انحصار الاجزاء فی الجنس والفصل کما بین فی موضعه فلا یتجه ان هذا انما یتم اذا انحصر
اجزاء السواد فیهما لان الثابت الحقیقیة الواحدة وحدة حقیقیة یجب احتیاج بعض

اجزائهما فی الجملة الی البعض وانحصار اجزاء السواد فیهما غیر مسلم لان الهیئة الاجتماعیة
وهی الجزء الصوری قائمة بهما وذلک کاف فی احتیاج بعض الاجزاء الی بعض حاجة
الی قیام احدهما بالآخر وایضا فانا ننقل الکلام الی الهیئة الاجتماعیة فنقول انها علی
تقدیر کونها موجودة تکون عرضا فیلزم قیام العرض بالعرض وعلی تقدیر کونها معدومة
یلزم تقوم الموجود بالمعدوم **قوله** وهما وصفان قائمان بالسواد الموجود فقد تقدم
فی الدلیل ما یدل علی انهما جزآن للسواد قد التام حقیقته منهما فکیف یکونان وصفین
قائمین به فالاولی ان یقال هما وصفان للجسم الموجود قائمان به **قوله** والکلی
ثابت فی الذهن فلا یرد علیه هذه القسمة بحسب الخارج اذ لا یقبلها فیه ضعف ظاهر
لان الکلی الثابت فی الذهن فقط اذا نسب الی الخارج کان معدوما فیه فیکون قابلا
قطعا للتردید من الموجود فی الخارج والمعدوم فیه والصواب ان یحمل قوله والکلی
ثابت ههنا علی ان الکلیات اذا کانت اجزاء لماهیة الجسمانیات کانت اجزاء عقلیة
لها ثابتة فی العقل والذهن ویکون حاصل الکلام ان الجنس والفصل جزآن عقلیان
للسواد موجودان متمایزان عنه فی الذهن واما فی الخارج فهما عین السواد ولا
تعدد فیه لان جزء الموجود انما یکون متقدما علیه بالوجود حیثما کان جزءا له
ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وتلخیصه ان السواد فی الخارج بسیط وفی
الذهن مرکب من اجزاء متمایزة بالماهیة والوجود متشارک فقط کما تقرر فی کتب
الماهیة من الاجزاء المحمولة **قوله** فیکون فی الحال حال اخری وتسلسل الحال
المطلق مشترک بین نفسه والاحوال الخاصة فلا یکون للحال حال غیره ولیس ذلک اذ
لیس المقصود اثبات حال اخری لمطلق الحال بل لکل حال من الاحوال الخاصة و
هو لازم لتشارک الاحوال الخاصة فی مفهوم مطلق الحال وتمایز کل منها بما یمیزها
عن الاحوال الآخر ففی کل حال امر مشترک وامر مختص فیکون کل واحد منهما ایضا
حالا ثم نقول ذلک الامر المختص تشارک سائر الاحوال فی مفهوم الحال ویمتاز عنها
بما لا یشارک فیه ایضا فیحصل امران مشترک ومختص وفی هذا المختص ایضا امران وهکذا
فیلزم تکثر الاحوال قطعا ولا یجدی ما ذکره نفعا **قوله** وما به الاشتراک
والاختصاص ایضا قائمان بذلک الموجود فیکونان حالین قیل معنی القیام هو الاختصاص

الناعتة لا يلزم من نعت عرض لعرض نعته لمحله فان السرعة نعت الحركة ولا نعت
محلها فيقال حركة سريعة ولا يقال جسم سريع واجيب بان معنى القيام عند مثبتي
الاحوال هو التبعية بالتحيز لا الاختصاص الناعت ما ذكره الشارح الزام لهم
على مقتضى مذهبهم وقد مر ان المقصود في امثال هذه المقالات المنافية لصريح ما
يشهد البديهة بصحته ابطالها مجادلة لا برهانا **قوله** الاول انه لا تم اشتراك الاحوال
في الحالية وتباينها بخصوصياتها وانما يلزم ذلك لانه اذا لم يجز وصفها بالتماثل
لم يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال
واذا لم يجز وصفها بالاختلاف لم يصح ان يقال انها متباينة بخصوصياتها لان
هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات **قوله** واذا كان كذلك فلو ثبت
الاحوال يعني لما شهدت البديهة بان كل مفهومين يشير العقل اليهما سواء كانا موجودين
او لا فهما اما متماثلان في الماهية او مختلفان فيها فلا بد ان تكون الاحوال اما متماثلة
في الماهية او مختلفة فيها فيصح ايضا وصفها بالتماثل في بعض الوجوه كالاشتراك
في الحالية وبالاختلاف في بعضها كالتباين في الخصوصيات قال بعض الافاضل لهم ان يقولوا
نحن المستدلون وما ذكرناه في دليلنا من التماثل والاختلاف مع ما يحصل من الترديد في كل
موجودين فلا نقض علينا بالحال اذ لا يقبل تماثلا واختلافا بتفسيرنا ولا نظر لنا فيهما
لما بتفسيركم لان النقض هو اجراء الدليل بعينه لا مع تغيير واقول هذا النقض انما
هو على ملخص حججهم المشتملة على الاشتراك والتباين كما اشير اليه في الشرح فلا يقدح
فيه التغيير من بعض الوجوه مثلا اذا قال المستدل شيئا ليس مابه الاشتراك وما به الامتياز
معدومين لاستحالة تركب الموجود من المعدوم وقال الناقض ليسا معدومين لاستحالة
تركب ما ليس بمعدوم ولا موجود من المعدوم لم يكن ذلك قادحا في كونه نقضا لملخص الدليل
ومن تتبع احوال النقوض في مواردها وجد كثيرا منها من هذا القبيل فتقييد التماثل و
الاختلاف في الدليل بكونهما من موجودين وعدم تقييدهما بذلك في النقض لا يخرجه عن
كونه نقضا لما هو ملخص الدليل وزبدته **قوله** ولو كان النفي جائزا لما انتظم دليل
على اثبات الصانع تقريره الدليل على اثبات الصانع موقوف على ابطال النفي في امور
موجودة معا بينها ترتب فقد قام البرهان على بطلان النفي المقيد بهذين الشرطين

فلا نقض في انتظام الدليل على الصانع جواز النفي في امور ليست موجودة ولا معدومة
وايضا يجوز ان ينتظم على اثباته دليل لا يتوقف على ابطال النفي فلا يصح قوله لما
انتظم دليل ويمكن ان يقال ان المتكلمين عن آخرهم ذهبوا الى امتناع وجود امور
غير متناهية مطلقا سواء كانت مجتمعة في الوجود او متعاقبة فيه واعتمدوا في ذلك على
برهان التطبيق ولا شك ان جريانه في الامور الثابتة المجتمعة في الثبوت اولى واظهر من
جريانه في الامور المتعاقبة في الوجود فلو جوزوا النفي في الامور الثابتة لاختل الحال
المتعلق به ذلك البرهان وانسد عليهم باب ابطال حوادث لا اول لها بل انسد
ايضا باب اثبات الصانع ايضا بما اعتمدوا عليه لاشتغاله بجوازه وكان قيل لما
انتظم دليل على اثبات الصانع بالطريق الذي سلكوه ولا على ابطال تلك الحوادث
ايضا اي لم يتم استدلالهم في الموضعين بما اعتمدوا عليه وهو بطلان عندهم وهذا القدر
يكفي الزاما لهم ولا يجدهم ان هناك طريقا آخر لابطال النفي واثبات الصانع **قوله**
وجب ان يصح على كل واحدة منها ما يصح على الاخرى هذا مبني على ما توهم
من ان مفهوم الذات تمام حقيقة ما صدق عليه من الحقائق والحق انه عارض لها
فيجوز تخالفها في ماهياتها وان يصح على واحدة منها ما لا يصح على الاخرى **قوله**
صارت الذات صفة ارادوا بالذات ما يصح ان يعلم بالانفراد وبالصفة ما يخالفه **قوله**
وان كان صفة لها عاد الكلام فيه فيلزم لزوم التسلسل انما يثبت
استحالته في الموجودات لا في حالة العدم **قوله** فان كان موجبا كان نسبته الى
الكل على السواء مع تساوي النسبة يجوز ان يكون لذات الموجب اختصاص باقتضاء
الصفة لبعض دون بعض كالمغناطيس يجذب الحديد دون غيره وقد يدفع ذلك بان الكلام
في الذوات المتساوية في كونها ذوات وقد مر انه لا تباين بينها الا بالصفات فلا بد من
تساوي النسبة هناك بخلاف الحديد المباين لما لا يجذبه المغناطيس **قوله** لان
فعل الفاعل المختار يجب ان يكون كذلك قيل الفلاسفة يمنعون ذلك فان الواجب
عندهم مختار على ما حققه المص في شرحه للاشارات وغيره من الرسائل مع قدم فعله
عندهم **قوله** لجواز ان يتميز بحقائقها او صفات اخرى قد عرفت ان الذوات
متساوية في كونها ذوات وانه لا تباين بينها عندهم الا بالصفات بناء على ذلك التوهم

فتقبل الاتصاف بالصفات ليس لها حقائق مختلفة يتميز بها واما الصفات الاخرى
فلا يجوز ثبوتها لها حال العدم بعين ما استدل به ابن عياش في نفي صفات
الاجناس فيلزمه اما بطلان مذهبه او بطلان دليله **قوله** كامتياز افراد
النوع بعضها عن بعض فانه قال لا يجوز امتيازها عندهم بالذات بل بالصفات
لما مر فينتقض بها دليل نفي صفات الاجناس الذي تمسك به ابن عياش لجريانه
فيها اعني في الصفات المميزة لافراد النوع بعضها عن بعض **قوله** الرابعة
الحصول في الحيز وهي الصفة التي سموها بالكائنية المعللة بالمعنى القائم بالجوهر
وهو الذي سموه كونا وقد جعل الحصول في الحيز نفس الكائنية المعللة بالكون فيكون
الحصول في الحيز امرا مغايرا للكون معللا به وفي نقد المحصل ان الكائنية المعللة
بالحصول في الحيز بحيث كون الجوهر متحركا او ساكنا او مجتمعا او متفرقا وهي معللة بالاكوان
التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق بشرط الوجود وعلى هذا يكون الحصول
في الحيز عين الكون وعلة للكائنية فبين الكلامين بون بعيد **قوله** فالصفات
العائدة الى الجملة غير معقولة اي غير منقولة من المعتزلة وفي بعض النسخ هو انفعا لها
في المحصل غير معقولة فيها اي لا تعقل في الاعراض الصفات العائدة الى الجملة لانها
الحيوة وما هو مشروط بها ولا يتصور وجودها في غير الجواهر **قوله** الا ابا الحسين
الخياط فانه قال به فقد يعدم ان ابا يعرف الشحام الزم رجلا معدوما على فرس
وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف فالتزم انه قائل بكون هذه الاشياء اجساما في حال
العدم فلا يختص الخياط بما زعمه **قوله** ومن التفاريع اتفاقهم وذلك لانهم لما جوزوا
اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم من اتصافه تعالى بالعالمية والقادرية
وغيرهما كونه موجودا قال الامام الرازي هذه جهالة لاستلزامها جواز ان يكون محال
الحركات والالوان امورا معدومة وان لا نعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة
ورد بانهم ارادوا انا بعد ان نعلم ان صانع العالم ذات يتصف بهذه الصفات نحتاج
الى ان نبين ان هناك ذاتا تتصف بها كما نعلم ان الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك نحتاج الى
اثباته بالبرهان وليس بشيء لان جعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت
المعدوم لا وجه له اصلا **قوله** اعلم ان الوجود قد يوجد تارة من حيث هو غير مقيد بماهية

صيقل نزاكت خط شد خط خيري حبل • شير خدا شاه ولايت علي

من الماهيات مثل وجود الانسان ونحوه لا خفاء في ان العقل يجوز ان يلاحظ معنى
الوجود وهو غير مقيد بخصوصية ماهية من الماهيات كما ذكره واما ملاحظته اياه
بحيث لا يلاحظ معه شيئا آخر ولو بوجه اجمالي فممتنعة ولا يلزم من ذلك كون الوجود
امرا اضافيا اذ يجوز ان يكون صفة غير اضافية يلزمها الاضافة لزوما عقليا فالمراد بالوجود
المطلق هو مفهوم الوجود غير مقيد بخصوصية ماهية من الماهيات لا انا لم نعقد بشيء
اصلا اذ لا بد من اعتبار نسبته الى شيء ما اجمالا واذا اعتبر معه هذه النسبة
امكن رفعه وهو العدم المطلق **قوله** ويقابله عدم مثله اي يقابل الوجود
المطلق عدم مطلق وهو سلب الوجود المطلق من غير ان يعتبر بماهية من الماهيات
يعني كما ان الوجود المطلق هو مفهوم الوجود المطلق غير مقيد بماهية من الماهيات
وان كان مقيدا بامر مبهم متصور اجمالا كذلك العدم المطلق هو رفع الوجود وسلبه
عما نسب اليه وقيد به مجملا هذا هو الظاهر ويحتمل احتمالا مرجوحا ان يراد ان الوجود
المطلق مفهوم الوجود من حيث هو غير مقيد بشيء اصلا لا معينا ولا مبهما ساعيا جواز
فهمه مجردا عما عداه بالكلية فيكون العدم المطلق هو رفع مفهوم الوجود في نفسه
لا رفعه عن شيء اذ الغرض انه لم يعتبر معه نسبة الى شيء اصلا وهذا انما يصح اذا قلنا ان
رفع الشيء في نفسه امر معقول فيكون للتصورات التي ليس عن النسب نقائض هي رفعها في
انفسها واذا قلنا ان الرفع لا يتصور الا في النسب فلا بد ههنا بعد فهم الوجود وحده
من اعتبار نسبته الى شيء ما ليمكن رفعه الذي هو العدم المطلق فتامل فيما اردناه بتحقيقه
على ما قيل ان ما ذكره اعني سلب الوجود هو سلب مضاف مقابل لوجود مضاف الى الوجود
اعني وجود الوجود وهو فاسد لان مراده بسلب الوجود اما سلبه عن معروضه الذي اعتبر معه
مبهما اجمالا واما سلبه ورفعه في نفسه لا سلب الوجود عن الوجود الذي يقابله
كون الوجود موجودا هذا فقد زعم هذا القائل ان المقابل للوجود مطلقا هو السلب
مطلقا اي من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وقال ولا يقال السلب لا يعقل
الا مضافا الى ايجاب لانا نقول قولكم هذا يدل على جواز تعقله غير مضاف لان ايضا
الوجود لا يعقل الا حالا لشيء مع ان العقل ان يلحظ من حيث هو فليتصور في السلب
مثل ذلك ورفعه بحيث لان الظاهر ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروض وان كان

ظ
المقابل

غير متعين ومع ذلك يمكن ان يقال مفهوم الوجود امر غير اضافي يلزمه الاضافة كما اشرنا
اليه واما النقيضة فيجب ان يكون نفس مفهوم رفعه وسلبه لا امرا مستلزما لسلبه ورفعه و
ذلك لان المنافاة الذاتية انما هي بين مفهوم وبين نفس مفهوم رفعه وسلبه كما حقق
في موضعه ولا شك ان نفس مفهوم امر ما والسلب امر لا يتعقل الا مضافا الى شيء والمنازعة
فيه مكابرة والسلب المذكور في قولهم السلب لا يتعقل الا مضافا في مضاف اليه مسلوب
معنى وان لم يكن مذكورا لفظا فان الذكر غير واجب ان كان اكثر واولى **قوله**
وذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل له حاصل ان العدم
المطلق له اعتباران احدهما من حيث هو هو وبهذا الاعتبار مقابل الوجود المطلق
ومنافيه لانه رفعه وثانيهما من حيث انه معقول وحاصل في الذهن وبهذا الاعتبار
هو معروض للوجود ومجامع له والحيثيتان متغايرتان لانهما قطعا فلا اجتماع لا
باعتبار التقابل لان اعتبار المتقابلين بعروض احدهما للآخر مستحيلا انما المستحيل
اجتماعهما في موضوع واحد كما مرت اليه الاشارة **قوله** فالوجود المطلق
والعدم المطلق يتعقلان معا رد لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور
اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان
يتصور رفعه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا
قوله والعدم المقيد يفتقر الى موضوع يتقيد به كما ان ملكة اعني الوجود المقيد
يفتقر الى موضوع يتقيد به اراد بالملكة هيهنا المفهوم الوجودي وبالعدم سلبه مطلقا
لا سلبه باعتبار استعداد المحل لاحد الوجوه المذكورة وذلك شروع في مقال من ان تتعدد
الاعدام مسبوق بتصور ملكاتها فان المراد به نعم السلب الايجابي تضافا فلا يلزم
ما ذكره ان يكون التقابل بين الوجود والعدم تقابل العدم والملكة بل هو من تقابل
السلب والايجاب وتدبر على كل هذا تتميم حيث مثل بنسبة الوجود والعدم تارة
الى موضوع شخصي تارة الى نوعي او جنسي على طريقة السلب الايجابي ولم يعتبر استعدادا
اصلا بل لا معنى لاعتباره هيهنا قطعا وبما قررناه اندفع ما قيل من ان ما مثل به داخل
في تقابل السلب والايجاب دون العدم والملكة الا ان يصطلح في اطلاقهما على معنى
يخالف ما هو المشهور عند القوم وكان يجب ان ينبه عليه حذرا من وقوع الغلط على انه

مخالفة المشهور من غير ضرورة مستقبح جدا عند المحصلين **قوله** والوجود ليس بجنس
اذ لا مفهوم اعم منه رد ذلك بان كل واحد من مفهوم الممكن العام ومفهوم المخبر عنه
والمفهوم ونظائرها من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات اعم من الوجود
لا يقال هذه موجودات في ذهنه فيكون اخص من مطلق الوجود لانا نقول
قد عرفت اللاحق بحسب ذاته اخص باعتبار عارض وذلك لا يقدح في كونه اعم بحسب الذات
وهو كاف لغرضنا اولا ترى ان الحيوان من حيث هو معروض للكتابة بالفعل اخص
من الانسان ومع ذلك هو جنس له واعم منه بحسب ذاته فلا يجوز ان يكون شيء من تلك
المفهومات الشاملة للوجود وغيره جنسا له وان كان اخص منه من حيث انه معروض له
اي للوجود **قوله** فيلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين هذا اللزوم مما لا مرية
فيه اصلا لان الفرض تركب الوجود من جزء موجود على اعتبار الوجود مع الجزء فيكون
الوجود جزء الجزء متقدما على نفسه بمرتبتين **قوله** وان كان الثاني يلزم
ان يكون الشيء الذي فرض جزءا للوجود معروضا له وذلك باطل لان الوجود قائم
بذلك المعروض فلو كان ذلك المعروض جزءا للوجود القائم به لم يكن القائم بالشيء
قائما به بتمامه وهو محال كما في سائر الاعراض الحالة بمحالها وان لم يكن الوجود عرضا
قائما بمحله فان كون الحال في شيء غير حال فيه بتمامه مستحيل مطلقا واما العارض
بمعنى العرضي المقابل للذاتي فلا استحالة في كونه غير عارض بتمامه فان الانسان
عارض للناطق بذلك المعنى وليس عارضا له بتمامه وذلك لان معنى العروض هناك
هو كون المحمول على الشيء خارجا عنه ولا استحالة في كون الخارج عن الشيء غير خارج
عنه بجميع اجزائه بخلاف الحال فيه فانه اذا لم يحل فيه بتمامه بل ببعضه لم يكن
الحال فيه الا ذلك البعض **قوله** او يتصف بما اتصف به فيه هنا لا استحالة
فيه لان البدن مركب من اجزاء كل واحد منها متصف بانه ليس ببدن وكذا
البيت وغيره مما تركب من اجزاء غير محمولة ثم ان الدليل منقوض بسائر المركبات
فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان مركبا فجزؤه اما حيوان او غيره ويساق
الكلام الى آخره **قوله** الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول فهو بسيط فيه بحث
لان الدليل السابق على تقدير صحته انما دل على بساطة الوجود المطلق لا على بساطة

افراده يجاز ان يكون افراده بسائط مختلفة الحقيقات بذواتها وان يكون
مركبات مختلفة الماهيات اما بذواتها او ببعضها المتنوعة لما هو جنس لها
ويكون الوجود المطلق بسيطا عارضا لتلك الماهيات المتخالفة بالذوات
او بالفصول فلا يلزم ان لا يكون تكثر افراده بالفصول بل بالموضوعات نعم لو
ثبت انه طبيعة نوعية تماثلت به افراده لم يكن تكثر تلك الافراد بالفصول
ولا بالحقائق بل بالموضوعات لكنه مقول بالتشكيك على افراده فلا يكون طبيعة
نوعية لها كما قرره ولـ وموضع المتصل على المقدار وعلى الساعة اي الحاصل في
محله فان المتصل يصدق على المقدار اولا وبالذات لانه متصل في حد ذاته وعلى
الساعة ثانيا وبالعرض لانه متصل بالمقدار لا بنفسه ولـ واما بالاولوية
وعدمها واما بالشدة والضعف فعلى المعنى العام المقول بالتشكيك يندرج
تحته اشياء مختلفة اما بذواتها او ببعضها وتلك الذوات او الفصول تستتبع
كمالات لذلك العام في بعضها اكثر من بعض فان اراد بالشدة والاولوية
كثرة تلك الكمالات وبالضعف وعدم الاولوية قلتها فلا فرق اذن بين الشدة
والاولوية ولا بين مقابليهما وان اراد بكل من الشدة والاولوية معنى آخر
فلا بد من افادته وليس في كلامه ما يفي بذلك ويمكن الفرق بما ذكر في برهان
الشفاء من انه اذا كان شيئان متشاركين في طبيعة امر وكان ذلك الامر
للاول لذاته وللآخر بواسطة كان الاول اولى بالامر من الآخر وحصول
معنى الشدة مع كثرة الكمالات المذكورة دون الاولوية [illegible] ما ذكر في الشفاء
واتضح الفرق بينهما ويمكن التمثيل مثالا للاولوية وعدمها من حيث انه للمقدار من
ذاته وللساعة من غيره ومثالا للتقدم والتأخر ايضا من حيث ان اتصال المقدار
سبب لاتصال البياض ولـ فانه متفرع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم
والتأخر وذلك لان حصول مطلق الوجود للعلة متقدم على حصوله لمعلولها ولا شك
ان [illegible] كل منهما انما هو لحصوله لجزئيه العارض له فلا بد ان يكون حصول مطلق الوجود
لاحد الجزئيين متقدما على حصوله للآخر وقس على ما ذكرنا كون وقوعه على وجود الجوهر
اولى من وقوعه على وجود العرض وكون وقوعه على وجود القار اشد من وقوعه على

وجود غير القار ولـ غير الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود
لا يقبلهما قد مر ان اللذين لا يقبلهما الوجود هما اللذان يقتضيان كون
ما وقعا فيه عرضا متقوم محله بدونهما فلا يتصوران في الوجود واما المذكوران
ههنا فليسا بحركة اصلا بل تمامهما ان يترتب الآثار على احدهما اكثر من
الآخر ولـ فلان المقول بالتشكيك لا يكون داخلا اه قد سبق في
مباحث كون الوجود زائدا على الماهيات مناقشة في هذا الكلام ولـ تعرض
للمعقولات الاول المعقولات هي طبائع المفهومات المتصورة من حيث هي و
ما يعرض للمعقولات الاول في الذهن ولا يوجد في الخارج امر يطابقه كالكلية
والذاتية ونظائرهما وكمفهوم الكلي والذاتي وغيرهما هي معقولات ثانية
لوقوعها في الدرجة الثانية من التعقل اذ لا يمكن تعقل الكلية مثلا الا بعد
تعقل امر يعرض له الكلية في الذهن وليس في الخارج امر يطابق الكلية كما كان
لسواد المعقول ما يطابقه في الخارج واذا تعقل مفهوم الكلي في الدرجة الثانية
واعتبر صدقه على كثيرين عرض لمفهوم الكلي كلية اخرى هي في الدرجة الثالثة
من التعقل فبعضهم يسمي نظائرها معقولات ثالثة وهكذا ويثبت معقولات رابعة
وما بعدها وبعضهم يجعل ما بعد المرتبة الاولى مطلقا معقولات ثانية وبالجملة
المعتبر في المعقولات الثانية امران احدهما ان لا يكون معقولة في الدرجة الاولى
بل يجب ان يعقل عارضة لمعقول آخر في الذهن وثانيهما ان لا يكون في الخارج
ما يطابقها وكل ما يعقل في الدرجة الاولى فهو معقول اول موجودا كان او معدوما
مركبا او بسيطا وكذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره اذا كان في الخارج ما يطابقه
كالاضافات اذا قيل بتحققها في الخارج ولـ والشيئية من المعقولات
الثانية وليست متأصلة في الوجود كتأصل الحيوان يعني ان مفهوم الشيئية
كسائر المفهومات العامة من الوجود والامكان العام والماهية من المعقولات
الثانية التي تعقل عارضة في الذهن للمعقولات الاول وليس لها في الخارج ما يحاذيها
اذ ليس في الخارج الا الاشياء كالانسان والفرس مثلا واذا تعقلت الاشياء
المخصوصة عرض لها هناك مفهوم الشيئية من غير ان يكون لها في الخارج ما يطابقها

كما في العوارض الخارجية فليست الشيئية متأصلة في الوجود بل هي عارضة
للموجودات المتأصلة فيه فلا شيء مطلقا موجود بل كل ما هو موجود فهو في وصف
شيء مخصوص قطعا وهذا تمام المقصود واما قول الشارح ولو كان الشيء اي المطلق
موجودا في الخارج لكان مشاركا لغيره في الشيئية ومخالفا له بخصوصية فيكون
له شيء فيلزم التسلسل فقد اعترض عليه بانا لا نم احتياجه الى خصوصية عند المشترك
فان كل عام يشارك الخاص في مفهومه ويمتاز الخاص عنه بنفس مفهومه المجرد عن
الخصوصيات فمطلق الشيء على تقدير وجوده ممتاز عن الاشياء المخصوصة بنفس
مفهومه لا بامر زائد عليه حتى يلزم ان يكون لمطلق الشيء شيئية اخرى وايضا الشيئية
العارضة لمطلق الشيء الذي فرض انه موجود امر اعتباري فيه يتسلسل امورا اعتبارية
ينقطع بانقطاع الاعتبار وايضا لو صح هذا الدليل لم يوجد عام اصلا اذ يقال
لو وجد الحيوان مثلا لشارك الحيوانات الخاصة في الحيوانية وخالفها بخصوصية
فللحيوان حيوان وتسلسل وايضا مشاركة الشيء المطلق لغيره في الشيئية ليست
لازمة لوجوده في الخارج بل هي لازمة لذاته فرض موجودا في الخارج او لا فيقال
لو لم يوجد الشيء في الخارج لشارك الاشياء المخصوصة في الشيئية وامتاز عنها
بخصوصية فيلزم التسلسل قوله لا خلاف في ان الموجودات متمايزة الموجودات
الخارجية متمايزة في الخارج بلا اشتباه واما وجوداتها الخارجية فتمايزها بحسب
انفسها محل كلام لا يسكت فيه واما تمايزها بحسب الخارج فمتفرع على كونها موجودة فيه
قوله اذ التميز لا يقتضي الثبوت الخارجي يعني ان تميز الشيء في نفس الامر
لا يقتضي ثبوته في الخارج اذ ربما كان تميزه بحسب الذهن فان نفس الامر
اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى
فالمعدومات الخارجية جاز تمايزها في انفسها وان لم تكن ثابتة في الخارج
قال بعض الافاضل اختلف في ان المعدومات هل تمايز ام لا فمن اثبت قال عدم
الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد يصحح وجود الضد دون غيرهما فلولا تمايز
لم يتخلف مقتضياتهما ومن نفاه قال المعدومات نفي صرف لا اشارة اليها اصلا
وكل ما هو متميز فهو موجود اما في الذهن واما في الخارج قال والحق ان هذا الخلاف

فرع للوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل على ما كان ذلك التمايز
لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود اما في الذهن او في الخارج
ولم يتصور معدوم مطلقا وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه فنفي المعدومات
الصرفة تمايزه في الجملة وامكن ان يتصور ما هو معدوم مطلقا قوله ان عدم
المعلول يستند الى عدم العلة وان عدم الشرط ينافي وجود المشروط وان عدم
الضد يصحح وجود الضد الآخر ويدل على ذلك انه يصح ان يقال امتنع المعلول في نفس
الامر لانتفاء علته فيها وان يقال امتنع وجود المشروط في نفس الامر لانتفاء
شرطه فيها وان يقال صح وجود هذا الضد في هذا المحل في نفس الامر لعدم الضد
الآخر فيه ولا مرية في ان هذه احكام مقبولة عند العقل قوله العدم
قد يعتبر تارة باعتبار انه سلب الوجود حاصله ان العدم قد يكون آلة لملاحظة
حال الغير وقد يكون ملحوظا بالذات والحاق الرفع به اعني فرض عدمه انما يمكن في
الاعتبار الثاني دون الاول قوله كان له ان يفرضه معدوما اما في
الخارج واما في الذهن واما فيهما معا قوله فيكون العدم عارضا لنفسه
فيه بحث فرض رفعه هو فرض زوال ماهيته لا ان يكون ماهيته متحققة والرفع
قائما به قيام العرض بمحله حتى يلزم عروضه لنفسه ولئن سلم ان هناك عروضا فالعارض
ليس نفس العدم بل هو جزئي من جزئياته وذلك لان رفعه هو الموصوف بكونه
مقابلا له لا مطلق الرفع والاول مدفوع بانه لا فرق بين مفهوم العدم وسائر
المفهومات في ان كونها متصفة بالعدم انما هو بزوال ماهياتها لا بانها تكون متحققة
وعدمها قائما بها قيام الاعراض بمحالها فليس المراد من عروض العدم لشيء الا اتصافه
به وصدقه عليه اشتقاقا وذلك جار في العدم المطلق بلا فرق وهو المعني
بالعروض والثاني مدفوع بان الجزئي العارض لمفهوم العدم المطلق يتضمن له
فيلزم عروضه ايضا في ضمن ذلك الجزئي لنفسه والا لم يكن العارض بتمامه عارضا
اللهم الا ان يقال مفهوم العدم عرضي لجزئياته اذ لا ذاتي لها دون معنا الغني
من جواز عروض العدم لنفسه في ضمن جزئي من جزئياته نعلم جواز عروض الوجود
لنفسه في ضمن جزئي من جزئياته فان الشيء من حيث هو مغاير له من حيث هو

في ضمن جزئيه او فيجي الانتساب في الاتصاف الا ان الوجود الخارجي العارض
للوجود الخارجي لا يجوز ان يكون موجودا في الخارج لما عرفت قوله فاما اذا
رفع العلة كحركة يدك بالمفتاح رفع المعلول كحركة المفتاح يعني رفع المعلول
بسبب ارتفاع العلة فان العقل يحكم بانه ارتفعت حركة اليد فارتفعت
حركة المفتاح ولا يجوز العكس وهو ان يقال ارتفعت حركة المفتاح فارتفعت
حركة اليد على قياس الوجود فانه يحكم العقل بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة
المفتاح ولا يجوز ان يقال وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان
وجود العلة مناط لوجود المعلول كذلك عدمها مناط لعدمه وكما ان وجود المعلول
مستلزم لوجود علة ما من غير ان يكون سببا كذلك عدمه مستلزم لعدم علتها بأسرها
من غير ان يكون سببا لعدم شيء منها قوله فيكون رفع العلة علة لرفع المعلول
يريد ان رفع العلة في الخارج علة لرفع المعلول فان قلت رفع العلة اي عدمها
ليس متحققا في الخارج فكيف يكون علة في الخارج لعدم المعلول فان اتصاف
الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه قلت عدم العلة في الخارج علة في نفس
الامر لعدم المعلول في الخارج فليس الخارج ظرفا للعلية لنفي ما ذكرتم بل هو ظرف
لنفس العدم فان علية امافي نفس الامر اما في الخارج او في الذهن ولما اشتق منها
الاول بعين الثاني واذا كان الاتصاف بالعلية في الذهن فلا فرق بين العدمين
في ذلك قلت عدم[2] لما كان علة في نفس الامر ولم يمكن الا في الذهن كان اتصافه
بالعلية من هذه الجهة في الثبوت الذهني لا بالثبوت الذهني بخلاف عدم المعلول
فانه علة بالثبوت الذهني اي ناشئة من خصوص وجوده الذهني وكذلك
كان العلم به علة للعلم بعدم العلة لا لعدمها في نفس الامر واما عدم العلة فهو متصف
بالعلية في حد نفسه لكن ذلك في الوجود الذهني وليس لخصوصيته في هذا الاتصاف
مدخل اصلا ولذلك كان عدمها علة لعدم المعلول في نفس الامر ايضا فاستوضح
ما ذكرناه بصوت الماشي والمتكلم في الدار اذا كان فيه انسان فان صوت المتكلم
باعتبار خصوصه للانسان وصوت الماشي باعتبار اشتمال الانسان على الحيوان
لا باعتبار خصوصه فعليك بالتامل والله الموفق قوله بل جاز ان يكون لازم المعلول

العلة

في الذهن علة لعدم العلة فيه على انه برهان اني قيل ما ذكره الشيخ في برهان الشفاء
ان العلم اليقيني بذي السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه لانه اذا لم يعلم
سببه كان جائز الظن فلا يقع اليقين فعلى ما ذكره لا يكون الاستدلال
بالمعلول على العلة برهانا الان لكن كون الشيء يقينيه معتبر في حد البرهان
والجواب ان مراد الشيخ ان ذا السبب اذا لم يكن محسوسا لا يحصل العلم
اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود
علة معينة بل على وجود علة ما ويحمل كلامه على ذلك اذ لا اشتباه في حصول
العلم اليقيني بوجود الممكنات المحسوسة ويؤيده ان المقصود الاصلي في كتاب
البرهان هو العلم المكتسب وكانه قال العلم اليقيني المكتسب المتعلق بذي
السبب لا يحصل الا من كذا ولا اشتباه ايضا في ان العلم بالمعلول المعين
يستلزم العلم بوجود علة ما من علله وقد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال
بالعلة على المعلول برهان لمي وبالعكس اني وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة
المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم العلم بعلة
ما فعلم ان مراده ما ذكرناه فالاستدلال بوجود العلة على وجود المعلول
او بعدمها على عدمه برهان لمي يفيد علما يقينيا بوجود معلول معين او عدمه
والاستدلال بوجود المعلول على وجود علة ما لا بعينها او بعدمه على
عدم علله باسرها او على عدم علة معينة منها برهان اني فان قلت ان لم يجز
تعدد العلل دل وجود المعلول على وجود علة معينة وان جاز لم يدل
عدم العلة المعينة على عدم المعلول قلت عدمها يدل على عدم معلول
معين يستند اليها فان عدم النار يدل على عدم الحرارة النارية ولا يتصور
فيها ان يكون غير النار علة لها ولا يصح ان يقال وجود الحرارة النارية
ايضا يدل على وجود النار لان العلم بكونها نارية لا يحصل الا بعد العلم بوجود
النار فيكون دورا قوله اي اذا عدم العام عدم الخاص من غير عكس
هذا التفسير للتعاكس في العدم وتصوير للمدعي وقوله والحاصل الخ تعبير عنه
بعبارة اخرى وليس في كلامه تعرض للاستدلال عليه اكتفاء بشهرته وقد

اي اذا كان ذو السبب محسوسا
يحصل ان العلم من جهة
المعلول ايضا من اخر
وح ينعقد برهان الان
على منهج يفيد علم اليقيني
منه

العبارة في بعض النسخ هكذا كان العموم والخصوص متعاكسين في العدم
اي اذا عدم العام عدم الخاص من غير عكس فانه اذا عدم الحيوان عدم
الانسان من غير عكس فاعترض عليها بان ذلك تصحيح للقاعدة الكلية
بالمثال الجزئي وهو غير مفيد وايضا هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة
كالممكن العام والشيء والموجود فانها اعم من الانسان ونظائره واعم من
نقائضها ايضا فلا متعاكس عنها العموم في العدم والاول ساقط عن النسخ
التي لم يوجد تلك العبارة فيها مع ان الظاهر منها الحمل لزيادة التصوير دون
الاستدلال واما الثاني فسوال مشهور للكاتبي قد حقق جوابه في مظانه قوله
كل واحد من الوجود والعدم اما ان يكون بالغير اولا اي كل واحد من وجود
الشيء وعدمه اما ان يكون بغير ذلك الشيء اولا واي حاصل ان وجود الشيء
اما ان يحتاج الى غير ذلك الشيء اولا وكذلك عدم الشيء اما ان يحتاج الى غير ذلك
الشيء اولا ويحتمل ان يقال معنى كلامه ان الوجود اما ان يحتاج الى غيره اولا
فعلى الاول يكون الواجب ما لا يحتاج في وجوده الى غيره والممتنع ما لا يحتاج في
عدمه الى غيره وح يجوز ان يكون وجود الواجب وعدم الممتنع عارضين لغيرهما
وعلى الثاني يكون الواجب وجودا لا يحتاج الى غيره فلا بد ان يكون ذلك
الوجود قائما بذاته والا احتاج الى معروضه قطعا ويكون الممتنع عدما لا يحتاج
الى غيره فلا يكون عارضا لغيره على قياس حال الوجود وفيه بعد قوله اذ كل
موجود لا بد وان يصدق عليه احدهما ويمتنع ان يصدقا عليه معا يعني ان قسمة
الوجود الى الاحتياج وعدمه منفصلة حقيقية دائرة بين النفي والاثبات
لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما وكذلك قسمة العدم اليهما منفصلة
اخرى حقيقية وكذا احداهما لا شبهة فيه واما انحصار المفهومات بالقياس الى الوجود
والعدم في ثلثة اعني الواجب والممكن والممتنع فسياتي الكلام عليه عن قريب
قوله الوجود يجعل تارة محمولا كقولنا الانسان موجود الوجود على قسمين
وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره ففي الاول يكون الوجود محمولا ويسمى ذلك
التصديق بسيطا والسوال عنه بهل البسيطة وفي الثاني يكون الوجود رابطة ويسمى

ذلك التصديق مركبا ويسمى السوال عنه بهل المركبة وعلى التقديرين يكون بين المحمول
والموضوع نسبة ثبوتية لا تخلو في نفس الامر عن الكيفيات الثلث المسماة
بالمواد اذا اعتبرت في انفسها فان قلت اذا كان الوجود محمولا كانت
النسبة الرابطة ثبوته للموضوع اي وجوده له فللوجود وجود آخر
قلت ثبوته للموضوع ليس هو وجوده في نفسه بل هو وجوده وثبوته للموضوع
وليس كوجود الاعراض لمحالها كما يعدم حتى يلزم منه وجوده في نفسه
بل معنى ثبوته للموضوع اتصاف الموضوع به وصدقه على الموضوع وقد يصدق
الاعدام على الموجودات الخارجية وتتصف بها فان قلت ثبوته للموضوع
بذلك المعنى ثابت للموضوع ايضا فيلزم التسلسل قلت ينقطع ذلك بانقطاع
الاعتبار وكذلك العدم قسمان عدم الشيء في نفسه وعدمه عن غيره فالعدم في
الاول محمول والنسبة ايجابية هذا ان جعل قولنا الانسان معدوم معدولة
وان جعل سالبة بمعنى المعنى كان العدم فيه رابطة و العدم في الثانية
رابطة قطعا فيكون النسبة سلبية ولا يخلو شيء منها عن المواد الثلث ايضا
واي حاصل ان المحمول سواء كان وجودا او غيره اذا نسب الى الموضوع
ايجابا او سلبا يثبت في النسبة مواد ثلث لكن المشهور اعتبار المواد
في النسبة الثبوتية فانها اشرف وما يعتبر في النسبة السلبية مندرج فيها فان
واجب العدم هو ممتنع الوجود وممتنع العدم هو واجب الوجود وممكن العدم هو
ممكن الوجود فلا حاجة الى اعتبار المواد فيها اذ تلك المواد اعني المعتبرة
في النسبة الايجابية شاملة للمفهومات باسرها قوله يسمى تلك الكيفية
ان اعتبرت في نفسها مادة وان اعتبرت في التعقل يسمى جهة قيل
هذا مخالف لما اصطلح عليه جميع [illegible] فانهم قالوا الكيفية الثابتة للنسبة
في نفس الامر تسمى مادة والتي يدركها العقل لها سواء كانت لها في
نفس الامر اولا تسمى جهة وان اصطلح من عنده على ما ذكره لزمه ان
لا يتخالف الجهة المادة لاتحادهما بحسب الذات واختلافهما باعتبارها
في انفسها واعتبارها متعقلة مع انه معترف بتخالفهما حيث قال وقد يتخالف

فتأمل

العلامة

الا ان يكون الممتنع مقتضيا للعدم اذ يكون واما لو كان الواجب مقتضيا للوجود فلا تعليله فيه م

الجهة المادة ولزمه ايضا ان يكون الجهة مطابقة للواقع دائما لثبوتها في
نفس الامر كالمادة على قوله وليس كذلك فانك اذا قلت كل حيوان جسم
بالامكان الخاص كانت المادة الضرورة (اي مادة هذه القضية) اي الوجوب وجهة الامكان
الخاص كانت ايضا القضية كاذبة لعدم مطابقة الجهة للواقع ويمكن ان
يقال انه اطلق الكلام اولا بجعل الكيفية الثابتة للنسبة في نفس الامر
مادة اذا اعتبرت في نفسها وجهة اذا اعتبرت في التعقل وصرح
ثانيا بان المادة هي الكيفيات الثلث الثابتة في نفس الامر وانها اذا
اعتبرت معقولة تسمى جهات فاذكره في المادة اولا مطابق لما ذهب اليه
المتاخرون من المنطقيين من ان كل كيفية ثابتة في نفس الامر للنسبة
الايجابية او السلبية تسمى مادة فيها وما ذكره ثانيا على طريقة متن الكتاب
موافق لما ذهب اليه المتقدمون منهم من ان المادة هي احدى الكيفيات
الثلث الثابتة في نفس الامر كما قررنا من قبل فكلامه مشتمل على القولين في المادة
ولم يشر الى ان الفرق بينهما ماذا بل نظمهما في سلك واحد اعتمادا على ما علم
من فن آخر كذلك لم يبين ان الجهة كما تطلق على الكيفية الثابتة اذا تعقلت
يطلق ايضا على الكيفية المعقولة او الملفوظة للنسبة وان لم تكن مطابقة
للواقع اعتمادا على ما علم في ذلك الفن من ان كل كيفية للنسبة معقولة او
ملفوظة مطابقة للواقع او غير مطابقة تسمى جهة اذ ليس المقصود ههنا بيان
تفاصيل احوال المواد والجهات واختلاف الاقوال في الاولى دون الثانية
وان الثانية قد لا تكون ثابتة في الواقع بخلاف الاولى بل بيان ان الكيفيات
الثلث الثابتة في نفس الامر مواد في انفسها وجهات في التعقل فان هذا
المقدار كاف ههنا **قوله** والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة
الرابطة الوجوب يدل على وثاقة النسبة التي هو عارض لها والامتناع يدل
على وثاقة ما يقابل النسبة التي هو معروض لها **قوله** اذ عرفوا الوجوب
باستحالة اي عرفوا وجوب المحمول الذي هو الوجود او غيره باستحالة انفكاك
المحمول ثم عرفوا استحالة انفكاكه بعدم امكان انفكاكه وعرفوا امكان انفكاكه

بعدم وجوب المحمول فيؤول الى تعريف الوجوب بعدم عدم الوجوب فيكون دورا
وهذا تكلف والاظهر ان يقال انهم عرفوا كل واحد من الثلثة بسائر
الآخرين او بهما كما عرفوا الواجب بما يمتنع عدمه او بما لا يمكن عدمه والممتنع
بما يجب عدمه او بما لا يمكن وجوده والممكن بما لا يجب وجوده ولا عدمه او بما لا
يمتنع وجوده ولا عدمه فقد اخذوا كلا من الثلثة في تعريف الآخرين وانه
دور ظاهر **قوله** وح يكون قسمة المفهوم بحسب هذه الامور الى الواجب
والممتنع والممكن صحيحة حقيقة هذه القسمة جارية في المفهوم بالقياس الى
اي محمول كان فان كل مفهوم اما ان يكون واجب الحيوانية مثلا او ممتنع الحيوانية
او ممكن الحيوانية لكن المشهور اعتبارها في المفهوم بالقياس الى المحمول
الذي هو الوجود فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن يتبادر منه الواجب
الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وبذلك علم ان الوجوب والامتناع
والامكان التي يبحث عنها ههنا التي ذكرت في جهات القضايا وموادها كما
صرح به في متن الكتاب وشرحه الا انها مقيدة ههنا بنسبة المحمول الذي هو
الوجود فلا وجه لما قيل من انها لو كانت هي المذكورة في الجهات والمواد
لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها كالزوجية للاربعة وذلك لان
الاربعة واجب الزوجية لا واجب الوجود فاختلاف المعنى بسبب اختلاف المحمول
لا بسبب اختلاف مفهوم الوجوب الذي هو المادة والجهة **قوله** فان قيل
هذه القسمة غير حاصرة لا يقال هذه القسمة دائرة بين النفي والاثبات
فكيف لا تكون حاصرة لانا نقول ان اريد بقوله فاما ان يكون بحيث يجب له
الوجود انه بحيث يجب له الوجود اعم من ان يجب له مع ذلك العدم ايضا او لا
فهذا القسم يندرج فيه قسمان الواجب وما يجب له الطرفان معا فلا يصح قوله
فالاول هو الواجب لذاته وان اريد به انه يجب له الوجود فقط فاما ان يريد
بقوله فاما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود انه بحيث يمتنع له الوجود اعم من ان يمتنع
له مع ذلك العدم ايضا او لا فقد اندرج في هذا القسم امران الممتنع وما يجب
له الطرفان فانه يمتنع له الطرفان ايضا فلا يصح قوله والثالث هو الممتنع لذاته واما ان يريد

انه ممتنع له الوجود بعد دخل لضروري الطرفين في القسم الثالث قطعا فلا
يصح قوله والثالث هو الممكن بذاته وبالجملة المفهوم اما ان لا يقتضي لذاته شيئا
من طرفي الوجود والعدم او يقتضيهما معا او يقتضي الوجود دون العدم او بالعكس
فالاقسام اربعة بلا مرية قوله يمتنع له الوجود في الخارج اذ لو جاز وجوده
في الخارج لم يمتنع اجتماع النقيضين فيه قوله فيكون ممتنعا بذاته وذلك
لانه يكون معدوما في الخارج دائما ويكون عدمه هذا مستندا الى ذاته ولا نعني
بالممتنع سوى هذا فان قلت الممتنع لا يكون ضروري الوجود قطعا وما نحن بصدده
ضروري الوجود فرضا فلا يكون ممتنعا قلت هذا القسم اعني ضروري الطرفين
وان كان بحسب بادي الراي محتملا لكنه في التحقيق مما يقتضي عدمه فقط لان ما
يقتضي رفع الوجود بذاته لا يقتضي الوجود بذاته لان اقتضاء احدهما يتضمن
المنع من الآخر والمنع من الآخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما
ايضا ان كان موجودا فقط او معدوما فقط لزم تخلف مقتضى الذات
بذاتها عنها وان كان موجودا او معدوما معا لزم اجتماع النقيضين فانحصار
المفهوم في الواجب والممتنع والممكن بالمعاني المذكورة فيها صحيح قطعا و
وتخيل قسم رابع مبني على بادي الالتفات من بديهة العقل لا يخرجه ذلك
عن كونه حصرا عقليا يجزم فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل
مما يحتاج الى امر خارج عن مفهومها من تنبيه او استدلال كان مع ذلك حصرا
عقليا مقطوعا به بلا ريبة وبذلك تم المقصود ولا يتوقف على كونه بديهيا صرفا
قوله يجوز ان يقع ذلك الطرف الراجح ولا يلزم ترجح احد المتساويين على
الآخر يعني ان المستحيل بديهة هو وقوع احد المتساويين بلا مرجح او وقوع المرجوح
بلا مرجح دون وقوع الراجح الذي لم ينته الى حد الوجوب فجاز ان يصير لذاته وجوده
بلا مرجح يوصله الى حده والذي لزم من التقسيم المذكور ان الممكن لا يقتضي لذاته
وجوده ولا عدمه اقتضاء تاما منتهيا الى حد الوجوب فجاز ان يقتضي لذاته وجوده
اقتضاء لم ينته الى مرتبة الوجوب حتى يكون وجوده راجحا على عدمه لذاته رجحانا
لم ينته الى حد الوجوب ويجوز ان يوجد من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات الصانع

لم يكن مقتضيا لهما

فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرض انه غير منته الى حد الوجوب
هف قيل عليه ان المفروض هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير
منته الى ذلك الحد ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات
مقتضيا للوجوب فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا
من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب
والامتناع والتخلف انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا شك
ان اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائه بواسطة معلول له فلا تخلف ولا محذور
اصلا فان قلت اذا كان الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا لوجوب
الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت الواجب
ما لزم من القسمة هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى
غيره وههنا قد وجب وجوده مع التفات الى غيره وهو الرجحان الناشي من الذات
من حيث هي فلا يلزم ان يكون واجبا فان قيل نحن نقول اما ان يمكن
طريان الطرف الآخر نظرا الى ذاته من حيث هي ام لا فيسقط ما ذكر ثم
قلنا ح نختار امكان الطرف الآخر وعدم وقوع علته لان الموجبة
المستندة الى الذات لا تساعده واذا لم يقع علته فلا يجب فلا يترجح
فلا يزول الرجحان الذاتي للطرف الآخر فان قيل الطرف المرجوح اذا
كان ممكنا نظرا الى الذات الممكن وجود علتها ممكن وجود المرجوح بامكان
رجحانه فيمكن زوال الرجحان الذاتي ح لان امكان المرجح قلنا ان
المعلول لا يستلزم امكان علته فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته مع
ان علته وهو عدم الواجب ممتنع ضرورة ان عدم العلة علة لعدم المعلول
لذاته هذا ما دفع به المعترض في هذا المقام وفيه بحث لان الذات مع الرجحان
المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات مبدأ كافيا
لوجوده قطعا ولا نعني بالواجب الا هذا واعتبار ذلك الواسطة
المستندة اليه لذاته لا يقدح في ذلك نعم لو لم يكن مستندا اليه لكانت فائدة
فيما حصل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره فقد اريد

غير ان يكون الالتفات اليه قادحا في كون الذات مبدأ لانسحاب الانفكاك
الوجود عدمه فان ما لا يكون كذلك هو في حكم ما لا يلتفت اليه الى غير اصلا
فان ذلك ما ذكره بحذافيره وقد استشكل في هذا المقام سؤالا قريبا مما تقدم
وهو ان يقال اتفق العقلاء على ان الممكن محتاج الى فاعل يفيده الوجود
مغاير لماهيته واكثرهم على ان ذلك لامكانه وفيه بحث وهو ان الممكن هو
الذي اذا نظر اليه مع قطع النظر عما عداه لم يجب له لذاته وجود ولا عدم فلم
لا يجوز ان يجب له احدهما لذاته بشرط وجودي او عدمي فلا يحتاج الى فاعل
لوجوده مغاير لذاته والجواب ان من قال الايجاد لا يتصور الا من الموجود
وان تأثير الشيء في الوجود وافادته اياه مطلقا فرع لوجوده ولذلك اعاد
كون وجود الواجب عين ذاته لا يستحيل له كون الماهية من حيث هي مفيدة للوجود
لها او لغيرها كما سبق لا يتجه عليه ذلك السؤال اذ لا بد لوجود الممكن من فاعل
موجود اولا ليتصور ايجاده له ثانيا فهو مغاير لماهيته وليس شرطا عدميا
ولا وجوديا بل هو مؤثر في وجوده ومعط له اياه نعم من جوز في الواجب
كون الماهية من حيث هي فاعلة لوجودها من غير شرط لزمه في الممكن تجويز
كون ماهيته فاعلة لوجودها بشرط غير مستند الى ماهيته من حيث هي والا
لكانت واجبة على قياس ما عرفت ورجحانه على الطرف الآخر يتوقف
على انتفاء رجحان ذلك الطرف وذلك لان رجحان احد الطرفين مناف
لرجحان الطرف الآخر قطعا كما في كفتي الميزان مثلا فلا يتصف المحل بهما معا
وان كان احدهما مستندا الى الذات والاخر الى الغير فان تعدد الفاعل
لا يجوز اجتماع المتنافيين ولم يسلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على
الآخر لذاته الى حد لا ينتهي الى الوجوب لكن ذلك الرجحان غير كاف في وقوع
ذلك الطرف يعني ان المقصود من تجويز كون احد طرفي الممكن راجحا لذاته من
غير ان ينتهي الى حد الوجوب او الامتناع هو تجويز وقوع ذلك الطرف الراجح بلا
توقف على امر خارج عن ذاته فيلزم انسداد باب اثبات الصانع كما قررناه ومن
امتناع ذلك الرجحان وعلى تقدير جوازه لم يجز ان يقع الطرف الراجح بذلك الرجحان

وحده اذ لو جاز وقوعه به فاما ان يمتنع به وقوع الطرف المرجوح فيجب
به وقوع الطرف الراجح فذلك الرجحان واصل الى حد الوجوب او الامتناع
وهو خلاف المفروض او لا يمتنع به وقوع الطرف المرجوح وحينئذ فلا بد من ان
يكون وقوعه بسبب مرجح له على الطرف الراجح لذاته لما عرفت ومع وقوع
ذلك السبب لا يكون الطرف الراجح واقعا بل لا يجوز وقوعه قطعا فالممكن وقوعه
حين عدم وجود ذلك الرجحان بل ينضم اليه عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر
خارج عن ذات الممكن فوقوع احد طرفيه الراجح على الآخر محتاج الى
امر خارج عن ذاته وهو المطلوب ويمكن ان يقال ايضا ذلك الرجحان ان وجب
به الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا غير منته اليه وان لم يجب بل امكن حصول
وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى فان كان وقوعه لمجرد ذلك الرجحان
يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه امر آخر
لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن وقوعه لمجرد رجحانه وقد فرضناه كذلك هف
لانا نقول المطلق ان كان وجود الواجب موجوده غير ذاته قيل
الذين قالوا ان وجوده غير ذاته يزعمون ان له ذاتا ليست بوجود فقد عرض
لها الوجود في الخارج وهناك ذات هي وجود في الخارج عرض له في العقل
الوجود المطلق عروض العام لافراده وبين الكلامين بون بعيد
وجوابه انه لم يرد بما ذكره انه يلزم على ذلك التقدير ما هو مذهب اولئك
الزاعمين الذين ذكرتهم بل اراد ابطال مقالة الحكماء في ان وجود
الواجب عين ذاته وذلك لازم على تقدير كون المطلق وجوده لان الوجود
المطلق المشترك ليس عين ذاته عندهم قطعا بل لا يجوز ذلك اصلا
وهو المراد من قولهم ان وجوده نفس ذاته اي اذا قالوا الواجب
ما يقتضي ذاته وجوده يريدون بالوجوب ما يكون صفة لماهيته بالقياس
الى الوجود وحينئذ يكون وجوده اي المطلق زائدا على ماهيته اي وجوده الخاص
قيل عليه ان كان المطلق وجودا له يلزم ان يكون موجودا بوجودين وانه
تحصيل الحاصل ايضا بعد ابطال الآخر من قبل انه يلزم منه كون وجوده زائدا فهذا

مناقض لما تقدم مع انه يلزم منه المحال الذي ذكره بقوله فان قيل وجوابه
ان المطلق وجود له لكنه وجوده المطلق لا وجوده الخاص ولا استحالة
في اجتماع وجود خاص ووجود مطلق لشيء واحد فان الجسم مثلا اذا اتصف
اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض في ضمنه قطعاً
ولم يلزم من ذلك كونه ابيض مرتين وان ابطاله كون المطلق وجوده يلزم
زيادة وجوده على ماهيته ح انما كان عمدة للاعتراض بحسب الظاهر وبحسب
ما اختاره ههنا اشارة الى اندفاع ذلك الابطال بان زيادة وجوده
المطلق على ماهيته لا ينافي ما ارادوا بقولهم وجوده عين ماهيته اذ ارادوا
به وجوده الخاص واما المحال الذي يذكره فقد يدفعه بما امكنه ويكشف جليته
المحال منه فلا يلزم من اقتضائه الوجود اي الخاص الوجود اي المطلق
اقتضاء ذات الممكن الوجود اي لا الخاص لا المطلق فان الوجود
الخاص للممكن يفتقر الى علة بخلاف الوجود الخاص للواجب فانه غير مفتقر
الى شيء اصلا بل هو قائم بذاته مستغن عما عداه وانما جاز اختلاف الوجودات
الخاصة في الافتقار وعدمه لتخالفها بالماهيات وان كانت متشاركة في
هذا العارض الذي هو الوجود المطلق فوجوده الخاص يقتضي لذاته الوجود
المطلق في نفس الامر اقتضاء تاما يستغني به بالكلية عن غيره دون الوجود الخاص
للممكن هذا وقد اعترض على ذلك بان الوجود الخاص الواجبي لا يعقل الوجود المطلق
في الخارج اذ لا تحقق للوجود العام فضلا عن اقتضائه اياه في العقل فهناك
يعقل الوجود الخاص الواجبي لا غيره واقل المحل الذي يتصور فيه اعني القوة
العاقلة فلا فرق واجيب بان الوجود الخاص الواجبي مستغن في الخارج مع اقتضائه
الوجود المطلق والممكن ليس كذلك فافترقا دون الحادث معقول واحد ان
قيد المعقول الواحد بكونه ممكنا كان منهما منع الخلو ايضا لان المعقول
الواحد يمتنع ان يكون واجبا بالغير وممتنعا بالغير معا لانه اذا وجب الى قوله
اقصر من هذا التطويل ان يقال لو وجب بالغير وامتنع بالغير معا وجب ان يكون
موجودا ومعدوما في حالة واحدة وهو مح اذ يمتنع خلو الممكن عن احد

المفهومات الثلثة اي عن احدها مطلقا بحيث لا يتصف بشيء منها اصلا
وذلك لان الامكان لازم لذاته فلا يخلو عنه قطعا مع امتناع خلوه عن
احد الباقيين ايضا لانه لا يخلو الحال عن وجود علته وعدمها وكل
واحد من الوجوب والامتناع يصدق على الآخر اذ انهما بالنظر الى المضاف اليه
فيه تسامح اذ لم يرد به تصادقهما حقيقة بل تصدق ما اشتق منهما فان ما
هو واجب الوجود ممتنع العدم وبالعكس وما هو ممتنع الوجود واجب العدم
العدم وبالعكس واما حمل احدهما على الآخر كان يقال وجوب الوجود هو
امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما
للآخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع
العدم كيفية لنسبة العدم الى الماهية وبديهة ان الشيئين متغايران ذاتا
فكذا كيفيتاهما فلا تصادق فان حقيقة نعم متلازمان ويتعاكسان كما ذكر
في طبقات المواد وكذا قوله فيما بعد اذ يصدق على كل منهما ضرورة العدم والامكان
الخاص سلب الضرورة عن جانب الوجود فيه تسامح حيث اريد به تصادق الصفات
المشتقة منها بعضها على بعض او اريد المبالغة في التلازم وان لم يكن متعاكسا
وانما نسب الى العام لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم
يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود ومن ما ليس بممكن الوجود
الممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم ومن ما ليس
بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا لضرورة الطرف
المخالف فهو سلبها او ما يساوي ذلك السلب وانحصار المواد في
الثلثة بحسب هذا الامكان فان الامكان العامي ان اعتبر مطلقا فهو شامل
لجميع المفهومات في المواد فلا انقسام بحسبه وان اضيف الى الوجود او العدم
كانت القسمة ثنائية فيقال الشيء اما ممكن الوجود واما ممتنع الوجود فيندرج
في الاول الواجب والممكن الخاص او يقال الشيء اما ممكن العدم او ممتنع العدم
فيندرج في الاول الممتنع والممكن الخاص ولما كان لفظ الامكان بهذا المعنى العامي
سواء قيد بالوجود او بالعدم واقعا على ما ليس بضروري الوجود ولا العدم اصطلح الخاصة

على استعماله في سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين معا فكان هذا الامكان امكانا عاميا
وقد يسمى خاصا والاول عاما ايضا لكونه اعم منه مطلقا وللامكان معنى ثالث
هو اخص وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقتية عن الطرفين وهو
ايضا مما اعتبره الخاصة نقلا على ان اسم الامكان لما كان بازاء سلب الضرورة
فكل ما كان طرفاه خاليين عن جميع هذه الضرورات كان اولى به واقرب الى الوسط
ثم ان بعضهم اعتبر الامكان بالقياس الى زمان الاستقبال مطلقا اى الممكن
الحقيقي المصنف بحراقه الامكان ما لا ضرورة في شيء من طرفيه اصلا ولا شك
ان كل ما نسب الى الماضي او الحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما في وجوده او عدمه وتحليلها
الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان
لم يكن معلوما لنا بعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه
يوجد فيه او لا يوجد فيه لا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين
احد الطرفين في ذلك الزمان موقوف على حضوره ولانه لا يتعين هناك بايجاب
الذات لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله بعد فالامكان
الاستقبالي هو سلب الضرورة مطلقا عن الطرفين معا في زمان الاستقبال
والممكن بهذا الامكان هو في حاق الوسط بين طرفيه وظهر بما قررنا معنى قوله و
انما اعتبره هؤلاء من اعتبر الخ واعلم ان عدم تعين احد طرفي الشيء في الزمان المستقبل
بحسب نفس الامر مذهب الجمهور وهو مردود بان الحوادث مستندة الى عللها يجب بها
وتمتنع دونها فان انتهت سلسلة العلل الى ما في المستقبل تعين وجودها والا تعين
عدمها وما تمسكوا به من الوجهين لا يدل الا على عدم تعين احد الطرفين في الحال
وذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال ولا اشتراط في امكان الوجود في الاستقبال
العدم في الحال اشارة الى ان بعض من اعتبر امكان الاستقبال اشترط في كون
الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في الحال فان الشيء اذا كان موجودا
في الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة
وجوده في الحال لا تنافي سلبها في الاستقبال وايضا لو اوجب الوجود في الحال
ضرورة وجوده في الاستقبال لاوجب العدم في الحال ضرورة عدمه في الاستقبال

فلا يكون ممكنا صرفا في الاستقبال فوجب ان يعتبر لامكان الوجود في الاستقبال
العدم في الحال ولامكان العدم في الاستقبال الوجود في الحال لان
العلة الموجبة لهذا الاعتبار مشتركة بين الوجود والعدم اذ هي توهم ان
الواقع في الحال ضروري في الاستقبال فيلزم اشتراط الامكان الاستقبالي
بامتناع المتصف في الحال واما ما يقال من ان الامكان الاستقبالي
انما يعتبر في احد طرفي الوجود والعدم لا فيهما معا فالشيء اما ممكن الوجود بالامكان
الاستقبالي او ممكن العدم به فالاول مشروط بالعدم في الحال والثاني مشروط
بالوجود في الحال فليس مما يعول عليه لان المقصود من اعتبار الامكان الاستقبالي
خلو الشيء في طرفيه عن جميع الضرورات وكونه في حاق الوسط عنهما غير مائل الى
احدهما كما تقدم يلزم الترجيح بلا مرجح لانه اذا اخرجه قبل انتهاء هذا
لو كان السبب الحامل على الاشتراط ما ذكره من الخروج الى ضرورة الوجود وممنوع
لجواز ان يكون مجرد اصطلاح او له حامل آخر لا يوجب اشتراط الوجود في الحال
لامكان العدم في الاستقبال ولا يخفى عليك انه ايضا ساقط جدا فالصواب ان يقطع
النظر في الامكان الاستقبالي عما في الحال من الوجود او العدم ويلاحظ
حال الشيء في المستقبل بعده لانها نسب معقولة بين متصور ووجوده
الخارجي اراد انها كيفيات تلك النسب المعقولة لكنه حذف المضاف واعتمد في
ذلك على ما سبق من ان المواد كيفيات النسب لفظا يا ويمكن ان يقال يجوز ان
يكون نسبا عارضة لنسب اخرى فيكون كيفيات لها اذ لم يرد بالكيفية ههنا ما يقابل
النسبة بل اريد بها معنى الصفة فان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي
ان يكون معدوما وهذا ظاهر كما حققه نعم لو لم يصدق الشيء الا على المعدوم لوجب كونه
معدوما وليس الامر هنا كذلك لصدقها على الموجودات ايضا فان الواجب تعالى يصدق
عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والوجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود
والعدم ويلزم التسلسل انما يلزم اذا لم ينته الى ما يكون اعتباريا وممنوع اذ لا
يلزم من كونها موجودة وجود جميع افرادها كما ذكره آنفا وايضا نقل جاز كون وجوب
الوجوب نفسه عينه كوجود الوجود ووحدة الوحدة ونظائرهما اذا كان موجودا

في الاعيان يكون ممكنا لانه صفة قبل لا نم ان الوجوب صفة بل منه ما هو واجب
لذاته وهو وجوب الواجب لذاته لانه عين ذاته ومنه ما هو ممكن وصفة لغيره
وهو وجوب غير الواجب لذاته وفيه بحث لان الكلام في الوجوب الذي هو كيفية
نسبة الوجود الى الذات كما هو يكون متاخرا عن النسبة المتاخرة عن الذات
فلا يتصور كونه عينها لا نم انه اذا كان من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه
الحيثية جائز الزوال رد عليه بان هذه الملازمة بينة لذاتها لا تقبل منعا اصلا
فان معنى كون الشيء ممكنا هو كونه جائز الزوال وجائز الثبوت نظرا الى ذاته و
استلزام الشيء لجزئه بين لا شبهة فيه وما ذكره من ان هذه الجملة اعني الذات مع الوجوب
ممتنع الزوال لوجوب علتها اعني الذات اذا ما لا ينافي امكان الجملة وجواز
زوالها نظرا الى ذاتها لان وجوبها بالغير الذي هو الذات لا يوجب زوال
امكانها الذاتي والممكن لا يلزم من وقوعه نظرا الى ذاته مح وقد لزم من زوال
الجملة محال هو امكان ذات الواجب لزوال وجوبه وفيه ايضا بحث لان السيد
حمل جائز الزوال في تلك الملازمة على ما لا يكون زواله ممتنعا اصلا لا بذاته ولا بغيره
فلذلك منع الملازمة وبين امتناع زوال الوجوب بسبب زوال امتناع علته مع الاعتراف
بكونه ممكنا لذاته المستلزم لكون الجملة كذلك فهو يعترف بكونها ممكنة لذاتها ويقول
يمتنع زوالها بسبب امتناع زوال علتها فان اكتفيت بجواز زوالها نظرا الى
ذاتها كانت الملازمة بينة لا يمكن منعها لكن يتوجه الكلام في ان زوال
الجملة بزوال الوجوب هل يستلزم لذاته ذلك المحال اعني امكان الواجب ام لا فعلى
لو كان هناك استلزام ذاتي لكفى ان يقال لا يجوز ان يكون الوجوب على تقدير وجوده
ممكنا والا لكان جائز الزوال نظرا الى ذاته وليس كذلك لاستلزامه اتصاف الواجب بالامكان
والتحقيق ان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها ليلزم اتصافه
بالامكان فان الصفات قد يكون عدمها مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر بل في
الخارج ايضا نعم عدمها بعد كونها موجودة مستلزم ذلك المح وكذا الكلام في الجملة المركبة من ذات
الواجب وصفة الوجوب الموجودة واستلزام عدم الشيء بعد كونه موجودا للمحال لا ينافي
امكان عدمه ولا ينتفي وجوب وجوده او لا ترى ان عدم الزمان بعد وجوده مستلزم

محالا كما بين فهو ممتنع مع انه لا ينافي امكان عدمه ولا ينتفي وجوب وجوده
فعلى هذا اذا قلت الوجوب اما ان يكون صفة عدمية او وجودية والثاني باطل
وان لكان ممكنا وهو مح لاستلزام عدمه المح تعين الاول وهو المطلوب فلنا ان
نمنع ان عدمه مطلقا يستلزم ذلك المح سندا ما مر وان زعمت ان عدمه
بشرط كونه وجوديا يستلزمه ولا يجديك نفعا لانه لا ينافي امكانه كما عرفته ولا
يجديك ايضا ان تقول الوجوب صفة لازمة لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم
ملزوم لعدم الملزوم فامكان عدم الوجوب يكون مستلزما لامكان عدم الواجب
ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم امكان لازمه وامكان عدم الواجب مح
فامكان عدم الوجوب ايضا مح فلا يكون الوجوب وجوديا وهو المطلوب لانا نقول
هذه الصفة من حيث هي هو الكائنة وجودية او عدمية لازمة لذات الواجب
فلا يكون عدمها مستلزما لامكان الواجب فلا يتم الا سندا الى ايضا استلزام
امكان الملزوم لامكان اللازم كلام فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته
ولازمه اعني عدم الواجب مح لذاته ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب
والوجود اما التقدم بالوجود فظاهر لان الاثر ما لم يتم تاخر بالذات عن وجود العلة
وتقدم على وجود المعلول واما التقدم بالوجوب فلان الشيء ما لم يجب وجوده اما
لذاته او لغيره لم يوجد فوجوب العلة متقدم على وجودها متقدم على وجود المعلول
بثلث مراتب فبل الحكم بتقدم العلة فما ذكره انما يصح في لوازم الوجود دون لوازم
الماهية والوجوب من لوازم الماهية فلا يتوقف على وجودها ووجوبها وهو
ساقط لان المفروض كون الوجوب موجودا في الخارج ومع هذا يمتنع كونه لازما للماهية
والا لكانت الماهية في الذهن متصفة بوجود خارجي وهو مح بل لا بد ان يكون لوجود
الماهية مدخل في وجود الوجوب لاستحالة كون الماهية من حيث هي موجودة متصفة
في الخارج فاعلة بها او بغيرها ضرورة واتفاقا والنزاع انما وقع في جواز كونها
من حيث هي موجدة لنفسها كما سياتي واما كونها كذلك موجدة لغيرها هو الكان
صفة لها اولا فمما لم يرتب في بطلانه احد وكلاهما مح اما عدم الوجوب
على نفسه فظاهر واما ثبوت وجوب آخر للواجب فلا متناع التسلسل او ادائه الى ان

الوجوب الثاني لا يكون وجوبا بالواجب اذا كان قبله واجبا بذلك الاخر
وان كان علة الوجوب غير الذات يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات اي
اذا نظر الى الذات وقطع النظر عن ذلك الغير جاز انفكاكه عنه فيلزم امكانه قيل
يجوز ان يكون ذلك الغير من لوازم الذات فلا يجوز انفكاكه لانه الذي هو الوجوب
عن الذات وليس بشيء لان ذلك الغير لا بد ان يكون موجودا في الخارج لانه موجب
للوجوب في الخارج فوجود ذلك الغير اما الذات فيلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود
على ذلك الغير المتقدم على الوجوب وتعدد المحذور واما غير الذات فيلزم جواز
الانفكاك كما لا يخفى لجواز ان يكون كل من النقيضين عدميا فمعدوما في الخارج
وما يقال من انه يلزم ح ارتفاع النقيضين فجوابه ان المستحيل ارتفاع النقيضين
في الصدق بان لا يصدق شي منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي
بان لا يكون شي منهما موجودا خارجيا فان المفهوم الاعتباري وسلبه متناقضان
مطلقا ولا وجود لشي منهما اصلا فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العدميين
لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما وجوديان معا كالمتضادين والمتضايفين
واما احدهما وجودي فقط كالسلب الالي في العدم والملكة وان التناقض انما
هو بين السلب والايجاب فعلم انه لا بد في التناقض ان يكون احدهما وجوديا
وذلك ينافي لما ذكرتم اجيب بان معنى الوجودي هنا كل ما ليس السلب جزء مفهومه
سواء كان موجودا في الخارج اولا والمراد بالوجودي ثمة هو الموجود في الخارج
فلا منافاة فان الممكن بالامكان الخاص لصدقه على الممتنع عدمه قيل
استعمل في المقدمة ههنا على طريقة الالزام للمستدل حيث استعملها في دليله
فلا يتجه عليه السؤال الذي اورده على المستدل بجواز كون عدمي وجوديا
على ان استعمالها ههنا لتوضيح سند المنع ولا فائدة للقدح فيه لو كان
الامتناع ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لزم امكان الممتنع الخ اخصر من هذا
ان يقال لو كان الامتناع موجودا في الاعيان لكان موصوفه اعني الممتنع
موجودا فيها لامتناع وجود الصفة بدون وجود الموصوف هج لكن الثاني ح
واعلم ما ذكر في شرح الكتاب ظاهر والحق ان الحكم باستحالة وجود الممتنع انما هو

لاسلام

لاستلزامه انقلابه الى الامكان او الوجوب فيلزم ان لا يكون الممكن
ممكنا حالة الوجود وقبله ان اريد بذلك سلب الامكان عنه في زمان الوجود
وقبله فلا خير في الممكنات الحادثة ظاهر دون الاول لان تقدم الموصوف
بالوجود على الصفة لا يجب ان يكون بالزمان بل يكفي هناك التقدم الذاتي
وان اريد سلبه عنه في مرتبة الوجود وما قبلها اعني مرتبة الايجاد فلا شبهة
في صحتهما معا في جميع الممكنات الموجودة سواء قيل بحدوث الجميع كما سيأتي بيانه
او قيل بقدم بعضها زمانا كما ذهب اليه الفلاسفة واما لما [illegible] لانا نعرف فرق
بين الامكان ونفيه بالضرورة وايضا اذا لم يكن بينهما فرق لم يكن رفع نفي
امكانه لا فرق بين الامكان فرق فيلزم ان لا يكون الممكن ممكنا هج وفرق
بين الشي العدمي وبين رفع الشي العدمي كما ان فرقا بين الامر الوجودي
وبين رفع الامر الوجودي ضرورة ان الشي ورفعه متناقضان سواء كان
الشي عدميا او وجوديا فهما متمايزان قطعا فان الفرق بين الامكان
والامكان المنفي غير ثابت على زعمه بناء على ان الاعدام لا تمايز عنده فلا
يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده قد يحمل المنع صدقه بان وصف
الامكان بالمنفي ليس بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض فكانه قال لو لم يكن الامكان
ثابتا بل منفيا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي الذي فرضناه
منفيا لكن الفرق ثابت في الواقع فلا يكون فرض كونه منفيا مطابقا للواقع
وفائدة وصف المنفي فرضا اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض اندرج هو ونفيه
تحت الاعدام التي لا تمايز فيها فان قيل يمكن ان تقرر الدليل هكذا وهو ان
يقال لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان ثبوتيا
لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم
يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان الممكن لا امكان له لاد العدمي
عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان فاذا تحقق الاول اعني الامكان
المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الامكان لا امكان له تناقض
محال وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا ويعرف الجواب بانا نمنع تحقق المقدم

الا الظاهر ان الاخير اعني سلب الامكان قبل الوجود بمعنى زمان الايجاد يلزم

وما ذكر في بيانه غير مسلم بل المحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي قوله فلا يلزم نقض المدعي الذي هو مطلوبه يريد به نقيض
مدعانا لا نقيض مدعي الخصم فان ذلك لا يكون مطلوبه قطعا ولو قال نقيض المقدم
الذي هو مطلوبه كما يوجد في بعض النسخ لكان اظهر واراد بقوله ويكون اللازم
نقيض المدعي نقيض مدعي الخصم كما لا يخفى قوله والا يلزم الانقلاب لزوم
الانقلاب على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات ظاهر واما على تقدير كونه
ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا فاذا قطع النظر
عنه ارتفع امكانه فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا وفيه بحث لان اللازم
ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته فالاولى
ان يقال ما يثبت للشي بالنظر الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى غيره فيستوي الوجود
والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير
والا توارد علتان على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء
بالنظر الى شي واحد كما نظر بالتامل الصادق قوله فان قيل لم لا يجوز ان يكون
الوجود واجبا بالنظر الى الغير هذا سوال على قوله فلو طرا عليه الامكان بالغير
يعني الوجود واجبا الى آخره يعني ان اللازم من طريان امكانه بالغير ان لا يكون
وجوده واجبا نظرا الى ذلك الغير ولا ينافي ذلك وجوبه نظرا الى الذات فلا
يلزم زوال مقتضى الذات والانقلاب وعبارة السوال في بعض النسخ هكذا
فان قيل لم لا يجوز ان يكون الوجود ممكنا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات
والمآل واحد قوله واذا اعتبر عدم الماهية او عدم علتها يعرض الامتناع
بالغير والذي يعرض لها بسبب عدمها هو الامتناع اللاحق والذي يعرض لها
بسبب عدم علتها هو الامتناع السابق على ما مر ذكره في الوجود فكل ممكن موجود
محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكل ممكن معدوم محفوف بامتناعين سابق
ولاحق وشي منها لا ينافي امكان الماهية في حد ذاتها قوله الممكن قد يكون
ممكن الثبوت في ذاته كما ان الوجود اما وجود الشي في نفسه كوجود الجسم مثلا
واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك الامكان اما امكان وجود

الشي في نفسه واما امكان وجوده لغيره والمدعي ان كلا منهما ممكن الوجود
الى آخره سواء كان حالا فيه حلول الاعراض في محالها او حلول الصور في
موادها فهو ممكن الوجود في ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع
وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود في ذاته لما امكن حلوله في غيره ضرورة
ان الحلول يستلزم احتياج الحال في وجوده او تشخصه الى محله فان المستغني
فيهما عن غيره لا يحل فيه بالضرورة فظهر ان امكان وجود الشي لا في نفسه سواء
كان امكانا خاصا او امكانا عاما لا في ضمن فرع لامكان وجوده في نفسه
اعني امكانه الخاص قوله ولا يكون ممكنة العروض لشي آخر لا يمكن حلولها
في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول الصور في
هيولاتها لانها مجردة قوله فلو لم يكن علة لا افتقار الامكان لما علمنا
افتقاره عند تصور الامكان لان العلم بوجود المعلول يستلزم العلم
بوجود العلة وليس وجوده علة لوجودها فيتصور ما ذكرتم من ان استلزام العلم
بامكان الشي العلم بافتقاره الى المؤثر يقتضي ان يكون الامكان علة للافتقار
لانا نقول العلم بوجود المعلول لا يستلزم العلم بوجود علة معينة بل بوجود
علة ما وايضا كون الامكان معلولا للافتقار ظاهر البطلان وكونهما معلولي
علة واحدة ينافي العلم بالافتقار بمجرد العلم بالامكان على انا نقول البديهة
تشهد بان افتقار الممكن اما للامكان او للحدوث على ان علة الافتقار ليست
خارجة عنهما فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه
العلة وان الحدوث ليس معتبرا في العلة لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا
قوله لانا قد نتصور وجود الحادث هذا الدليل يدل على ان الحدوث ليس علة
لا على انه ليس جزءا منها او شرطا لها فالاولى ان يقتصر على نفي العلية فيقال
الحدوث ليس علة لانا قد نتصور كما وجد في بعض النسخ واما الدليل الاول فيدل
على نفي الكل كما سبق قوله اجيب بان الامكان صفة لماهية الممكن رد ذلك
بان الامكان صفة للوجود فان الوجود ينقسم الى واجب وممكن فينافي ما ذكر عنه
بل هو كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فما فرعتم ثم قيل لا يقال الامكان يا

معنى ح

ن العقل عن الوجود لا في الخارج اذ لا تحقق للامكان الا في العقل فلا يتم
الكلام لانا نقول الحدوث ايضا اعتباري مثله فما يرد على احدهما يرد على الآخر
اقول الامكان متاخر عن المهية بنسبتها وعن مفهوم الوجود ايضا لكونه كيفية
للنسبة بينهما لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا يوصف المهية
ووجودها بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف المهية
ولا وجودها الا حال كونها موجودة ولا شك في تاخره عن الايجاد ولهذا صح
ان يقال اوجد فحدث وبذلك يتم المط سواء قلنا بتاخره عن الوجود
ايضا اولا وليس لك ان تفسر الحدوث بكون الشئ بحيث لو وجد لكان وجوده
مسبوقا بعدمه حتى لا يلزم تاخره عن وجود الماهية اي كونها موجودة بل عن
الماهية ومفهوم الوجود كما في الامكان بعينه لانه اذا فسر الحدوث به يلزم
ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا فح واذا تحقق ما قررناه
ثبت لك ان انقسام الوجود الى الواجب والممكن لا يستلزم الا تاخر الامكان
عن مفهوم الوجود مطلقا او مقيدا بماهية مخصوصة لا عن اتصاف الماهية بالوجود
اعني كونها موجودة وبذلك يضمحل ما تحمله الشراح لدفع الجواب وسمع الفرق بين
الحدوث والامكان ايضا حاصلا انما قوله وان امكن لا بسبب يلزم ترجيح المرجوح
بلا سبب يعني يلزم امكان ترجيح المرجوح بلا سبب وكما ان هذا الترجيح محال
كذلك امكانه ايضا مح ضرورة استحالة امكان المحال والا لما كان محالا
وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فقد عدم لعروبة المبحث ودفع
ما يتعلق به من الاعتراضات مستوفى وقد اعيد بعضها ههنا بعبارة اخرى هو
ان السبب انما يجعل سببا اولى اذا كان اي السبب واحدا اذ لو فرض تعدد السبب
مع قطع النظر عن وقوعه او لوية المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى
في زمان واحد اذ لا بد من احتياجهما الى سبب وذلك مح وح نقول جاز ان لا يقع
سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى
الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع سبب الممكن فانه يستلزم امكان زوال
ما بالذات وهو مح لانا نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة

بالذات كالعلة الاولى والموجود في الممكنات المستندة اليها جاز ان يكون
علة الممكن ممتنعة بالذات كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة
علة لعدم المعلول كما مر ويمكن ان يجاب بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان
له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فتوقف اولوية الطرف الراجح على
عدم كل السبب فلا يكون مستندة الى الذات وحدها والمقدر خلافه ولك
ان تدفع ايضا ما قيل من انه يجوز كون الذات مبدأ الاستيجاب الاولوية لا ايجاب
وجوبها فلا يمتنع زوالها وبيانه ان الكلام في الاولوية التي صلة الممكن نظرا
الى ذاته فلا بد ان يكون علة تامة لها ومبدأ لوجوبها والمقصود من نفي
هذه الاولوية دفع توهم جواز وقوع الممكن نظرا الى ذاته من غير احتياج
الى غيره واما ان الممكن لا يستحق في ذاته حصول اولوية لاحد طرفيه من غيره
فلا يتعلق به غرض لان الممكن مع هذا الاستحقاق ايضا محتاج في طرفيه
الى غيره وبذلك يتم الاستدلال بوجوده على وجود الصانع قوله ولا يكفي
العلة اي الخارجية الظاهر من عبارة متن الكتاب ان يقال ولا يكفي الاولوية
الخارجية اي الحاصلة من خارج الممكن والمآل واحد قوله فيحتاج الى
مرجح قد يمنع الاحتياج الى مرجح لم لا يكفي في وقوع الطرف الراجح رجحانه
الحاصل من تلك العلة الخارجية ولعل هذا ممنوع بديهة اذ الممتنع بديهة وقوع
احد المتساويين او المرجوح فالاولى ان يقال ان العلة التي يقع بها الوجود
اعني العلة التامة لا بد ان يتعين الوجود بها اذ لو لم يجب لجاز الوجود
والعدم معها فلنفرض معها الوجود في وقت والعدم في وقت آخر فباختصاص
احدهما بالوجود ان لم يكن لمرجح لم يوجد في الوقت الآخر لزم ترجيح احد المتساويين
على الآخر بلا سبب وان كان لمرجح لم يوجد في الآخر لم يكن ما فرضناه علة تامة
علة تامة هف فان قيل ما ذكرتم انما يتم في العلة التامة والكلام في العلة المفيدة
للاولوية ولا يجب ان يكون تامة لجواز حصول الاولوية بمعونة ما يتوقف عليه المعلول
وح يجاز وقوع الطرف الاولى كما ذكرتم اولا قلنا حصول اولوية الوجود مع
انتفاء شئ مما يتوقف عليه مح اذ مع ذلك يكون العدم اولى بحصول علته التامة

فلا ولوية لا تحصل الا بحصول جميع ما يتوقف عليه وهو العلة التامة
او نقول لو وقع تلك الاولوية في وقت دون آخر لزم ترجح احد المتساويين
على الآخر بلا مرجح اذا فرضنا ان ليس في الوقتين غير تلك الاولوية
وهذا الوجوب هو الوجوب السابق فان قيل كيف يتصور سبق وجوب الممكن على
وجوده وهو قبل وجوده معدوم فيكون ممتنعا بالغير وقد تبين فيما سبق
ان كلا من الوجوب بالغير والامتناع بالغير يمتنع الجمع واجيب بان سبق
الوجوب على الوجود سبق ذاتي وسبق العدم على الوجود سبق زماني
فليس الوجوب الا في زمان الوجود وليس الامتناع الا في زمان العدم فلا
اجتماع وبهذا الجواب يندفع ايضا ما قيل من انه كيف يجوز اتصاف الممكن
حال عدمه بالوجوب الذي هو صفة ثبوتية بل الوجوب السابق حال العدم قبل
وجود المعلول   ووجوب الفعليات اعني الوجوب اللاحق تقارنه
جواز العدم رد عليه بان قولنا الواجب لذاته موجود قضية فعلية ولا
تخلو فعليته عن الوجوب اللاحق فههنا وجوب لاحق مع انه لا تقارنه جواز العدم
والجواب ان المراد الوجوب اللاحق في الممكنات اذ المقصود بيان ان الوجوب
اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع وجوب اللاحق باق على طبيعة
امكانه فتقارنه جواز العدم نظرا الى الذات واذا لم ينافي الوجوب اللاحق
الامكان الذاتي بل قارنه كان الوجوب السابق اولى بذلك
لانه ينفك عنها عند فرض عدم العلة الا انسب ان يقال عند فرض عدم العلة التامة
وما ذكره انسب بيان عدم لزوم الوجوب السابق ولو حمل العلة على
علة الوجوب دون علة الماهية رجع المعنى الى ما ذكرنا   الامكان انما
ان يعبر بالنسبة بهذه العبارة توهم الاشتراك المعنوي والحق ان الاشتراك
لفظي   فان استعداد النطفة للانسانية واستعداد الانسان للكتابة
نبه بالمثالين على ان الامكان الاستعدادي يوجد للاعراض كما يوجد
للجواهر واعلم ان الاستعداد القائم بالنطفة مثلا اذا نسب اليها يسمى
استعدادها للانسانية واذا نسب الى الانسانية يسمى امكانها في النطفة

فالامكان الوقوعي قائم بمحل الممكن لانه المتصف بالاستعداد والقرب
والبعد حقيقة وانما يوصف به الممكن لتعلقه به وانتسابه اليه لا لقيامه به
ومن ههنا ظهر فرق آخر بين الامكان الاستعدادي والامكان الذاتي
ومنهم من فصل الكلام في الاستعدادي وقال اذا كان بمحل من شانه
ان يحل فيه صورة او عرض موانع تمنع من حصول ذلك الحال فيه او
شرائط يتوقف ذلك الحصول عليها فبحسب ارتفاع تلك الموانع وحصول
تلك الشرائط تحصل في ذلك المحل كيفية مبدأ لوجود ذلك الحال فيه فتلك
الكيفية تسمى استعدادا والقول اللازم لذلك الاستعداد يسمى استعدادا
والقرب والبعد اضافيان عارضان لذلك الاستعداد الذي هو معلول
الكيفية ولا بد للاستعداد من مادة لانه تدريجي يتحول من الضعف الى
القوة ومن البعد الى القرب وكل تدريجي حادث وكل حادث لا بد له من
مادة وكل ذي مادة مركب فلا استعداد الا في المركبات والشارح جعل الاستعداد
مثبتا ولا بغير المركبات وجعل تعدد وتعدم وتوحد للمركبات تمثيلا لا حصرا وما
ذكرناه اوفق لما قالوه   ان كان غير مسبوق بغيره او بالعدم فهو قديم
وان كان مسبوقا بغيره او بالعدم فهو حادث لا شك ان سبق العدم على الوجود
سبق لا يجامع فيه السابق المسبوق وهو المسمى بالسبق الزماني فان اريد بكون
الوجود مسبوقا بالغير كونه مسبوقا بهذا السبق فلا بد ان يكون مسبوقا بالعدم
ايضا فالتعريفان للحادث متساويان اذ كل مسبوق بالعدم مسبوق بالغير قطعا
لان العدم موجود وهو سابق عليه بذلك السبق وكذا كل مسبوق بالغير مسبوق
بالعدم لما عرفت من ان المراد السبق الزماني وهو يستلزم المسبوقية بالعدم
والتعريفان للقديم ايضا متساويان وان اريد به كونه مسبوقا بالغير سبقا
ذاتيا كان التعريف الاول للحادث اعم لان المعلول الدائم ان ثبت كما ذهب
اليه الفلاسفة كان حادثا بهذا المعنى الذي هو حدوثا ذاتيا لكونه مسبوقا
عن موجده سبقا بالذات دون المعنى الثاني المسمى الحدوث الزماني وكان
التعريف الثاني للقديم اعم منه كالاول   وهو سبق المؤثر الموجب الى المؤثر

امكانه

المستلزم لمعلوله كالعلة الفاعلة المستجمعة لشرائط التأثير وارتفاع موانعه
وهو كون الشيء بحيث يحتاج إليه شيء آخر ولا يكون موثراً موجباً له هذا الذي
ذكره هو معنى العلة الناقصة وأما التسبق فهو ما يلزم هذا المعنى أعني الترتب
العقلي الذي بين الواحد والاثنين مثلاً فإن العقل يحكم بأن الواحد ما
لم يثبت له الوجود لم يوجد الاثنان قطعاً وكذا السبق بالعلية هو الترتب
العقلي الذي بين المؤثر الموجب ومعلوله وهو الذي نعبر عنه بالفاء في مثل
تحرك الإصبع فتحرك الخاتم وإن كانت الحركتان توجدان معاً في الزمان
وكذا السبق بالذات المشترك بين السبق بالعلية والسبق بالطبع هو الترتب
العقلي بين المحتاج إليه والمحتاج المجوز لاستعمال الفاء داخلة على المحتاج
واعلم أن العلة التامة إن كانت هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر
عن الموجب بلا اشتراط أمر في تأثيره ولا تصور مانع منه أو مع اعتبار شيء معها
من شرط أو ارتفاع مانع أو كانت هي العلة الفاعلية مع الغائية كما في البسيط
الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك شرط أو لا فهي متقدمة على معلولها تقدماً
بالعلية وأما إذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادة والصورية
سواء كان هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار أو لا كما في المركب
الصادر عن الموجب فهي بعد جمعها على معلولها مطلقاً لأن مجموع الأجزاء المادية
والصورية عين الماهية بالذات فلا يتصور تقدمها عليها لاستحالة تقدم الشيء
على نفسه فكيف يتصور تقدمها عليها مع انضمام أمر آخر إليها نعم هي مركبة
من أمور كل واحد منها متقدم على معلولها تقدماً بالطبع فإنه لازم للعلية
الناقصة وتقدماً بالذات أيضاً لأنه أعم منه كما مر ومنهم من سمى التقدم الطبيعي
تقدماً ذاتياً وقال لا تعقل ذات الاثنين وهو ذات الواحد وذاك الواحد
ولا يثبت له ذات إلا بذاته سواء فرضنا لها وجوداً أم لا فهذا التقدم حكم
باعتبار ذات الشيء وحقيقته بخلاف الأول فإنه باعتبار الوجود فعلى هذا يكون
التقدم الطبيعي لجزء الشيء دون سائر علله الناقصة فإن علته القريبة
علة ناقصة حقيقة لأن العلة التامة جميع ما يتوقف عليه الشيء مطلقاً فيندرج

هذا صح

فيها

فيها جميع علله القريبة والبعيدة مع أن تقدمها على معلولها بالتقدم بالعلية
لا بالطبع كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فلا يكون التقدم الطبيعي
لازماً للعلية الناقصة تلك العلة القريبة في حكم العلة التامة لأنها موثرة
مستلزمة للمعلول وقد يسمى علة تامة أيضاً نظراً إلى الظاهر ويمكن أن يجاب ويؤول
المثال بأن المراد بعدم الحركة مع ما يتوقف عليه من عللها على حركة المفتاح
وقس على هذه بقية سائر نظائرها من الأمثلة   والمعنى المشترك هو
أن يكون الشيء محتاجاً إلى الآخر في تحققه ولا يكون الآخر محتاجاً إلى ذلك
الشيء هذا مردود بما قيل من أن القيد الثاني أعني أن لا يكون الآخر محتاجاً
إلى ذلك الشيء لا مدخل له في معنى السبق بالذات ولذلك يقولون في إبطال
الدور لو احتاج كل منهما إلى الآخر لزم سبق كل منهما على صاحبه ولو اعتبر
القيد الثاني في مفهوم السبق لم يصح هذا الحكم فهو مستدرك بل مخل بكون
التعريف جامعاً   فأقسام السبق عند الحكماء هي هذه الخمسة وقيل عليه
إن أريد بالشرف معناه اللغوي فذلك غير حاصل في الشرف أصلاً وإن أريد به
معنى آخر فلا بد من بيانه وقد اعتذر عنه بأن زيادة الفضل والشرف
سبب للتقدم في المجالس غالباً ويلزم منه أن يكون معنى السبق في الشرف
راجعاً إلى السبق بالرتبة الحسية فلا يكون قسماً برأسه   إذ بعض أجزاء
الزمان ليس علة للبعض أي ليس علة موجبة له إما لعدم الاجتماع وإما
لتساويهما في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها علة وبعضها معلولاً أولى
من العكس فلا علية ولا معلولية بينهما بحسب الماهية ولا تشخصاً
أيضاً لأن الزمان متصل واحد فلا يكون أجزاؤه إلا مفروضة وأما السبق
بالطبع فلذلك أي فلعدم العلة الناقصة للوجه الثاني أعني التساوي في
الماهية دون الأول أعني عدم الاجتماع لجواز أن يكون بعضها علة معدة
لبعض فلا يجامعه كالأمس لليوم   لكن ليس بزمان زائد على السابق
بل بزمان هو نفس السابق يريد أن هذا السبق إن عرض لغير أجزاء الزمان
كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمتأخر وإن عرض لأجزاء الزمان فإن

[illegible] كونه محتاجاً إلى المحتاج [illegible] بدونها العكس

لم يحتج الى زمان مغاير لهما وذلك لان السبق والتأخر بهذا المعنى من
الاعراض الذاتية الاولية للزمان وعروضهما لغيره بواسطته فعروضهما
لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض يدل على ذلك
انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لم اذا قلت
انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود
عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه اتجه ايضا
ان يقال لم قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس
وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لم اذا قلت
متقدم عليه وسيرد عليك في تحقيق عروضهما لاجزاء الزمان بالذات كلام
ان شاء الله تعالى   فان امس سابق على اليوم بالرتبة اي بالرتبة
العقلية اعني ما سوى آراء الحكمة وقد يقال المقدم بالرتبة عقلية كانت
او حسية بجامع المتأخر في الوجود واجزاء الزمان ليست كذلك وقيل ايضا
يجوز ان يكون تقدم بعضها على بعض بالطبع لان وجود اليوم مشروط
بوجود الامس وانقضائه وقد مضى اشارة الى دفع ذلك   علم اقسام التأخر
والمعية اقول لا اشكال في اقسام التأخر فانه مضايف للسبق فاذا عرض سبق
بمعنى من تلك المعاني لشيء بالقياس الى الآخر عرض للآخر تأخر مضايف
لذلك السبق بلا اشتباه ولا اشكال ايضا في المعية الزمانية العارضة
لشيئين يصدق سواء زمان واحد ولا في المعية الرتبية كانت عقلية كجنسين
متساويين واقعين في مرتبة واحدة من المفهومات المترتبة في العموم والخصوص
او حسية كمأمومين متحاذيين ولا في المعية في الشرف وهو ظ ولا في المعية
بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كجزئين لمركب واحد فانهما معا
في العلية لذلك الشيء او العارضة لمعلولي علة واحدة ناقصة فانهما معا ايضا
في المعلولية لتلك العلة الناقصة انما الاشكال في المعية بالعلية وذلك ان
المعيتين بالعلية ان كانا علتين لا يجوز ان يكونا باستقلال علة لشيء واحد لاستحالة
ان يكون لشيء واحد علتان مستقلتان اتفاقا وان كانا معلولين لا يمكن
ان يكونا معلولي علة واحدة من جهة واحدة بشرط واحد بل لا بد من الاختلاف

هناك على زعم الحكماء فما في التحقيق معلولا علتين عندهم وح اذا كان احدهما
علة لشيء والاخر معلولا لشيء آخر يكونان ايضا معا في العلية مع ان لا
يكون موجودان الا واحدهما علة للاخر او بينهما معا في العلية واجيب
بالتزام ذلك فان كل موجودين اما ان يكون احدهما علة للآخر واما ان
يكونا معلولي علة واحدة لانتهاء العلل الى واجب الوجود   او
علة معلول واحد لكن بالنوع فيه اشارة الى ان المعتبر الوحدة النوعية
فلا يلزم ان كل علتين لمعلولين مطلقا يكونان معا كما ان في قوله بان
يكونا معلولي علة واحدة اشارة الى ان المعتبر في المعيتين من المعلولين
ان يكون ذات العلة واحدة وان اختلفت الجهات فلا يلزم ان كل
معلولين مطلقا يكونان معا وبالجملة المعية سلب التقدم والتأخر في
المعنى الذي نسب اليه التقدم والتأخر فان لم يكن ذلك المعنى امرا اضافيا
كالزمان والشرف فلا حاجة هناك الى ملاحظة امر آخر وان كان اضافيا
كالعلة التامة والناقصة والرتبة فلا بد هناك من ملاحظة امر آخر
واحد اما بالشخص او بالنوع وهذا اقرب ولكل وجه واما المعية في القسم
السادس فعيه   واعلم ان انواع التشكيك ثلث الاولوية والاقدمية
والاشدية قيل هذه الثلث اسباب للتشكيك لا انواع له لعدم حملها
عليها ولانه من احوال اللفظ وهذه الثلث من انواع المعنى فلا يكون
انواعا له وان سلم كونها انواعا له فاي دليل دل على انحصاره فيها وما
الدليل على الانحصار المذكور والجواب ان في الكلام حذفا تقديره
تشكيك الاولوية وتشكيك الاقدمية وتشكيك الاشدية فالانواع
هي التشكيكات الحاصلة بهذه الاسباب وهذا مما لا يرتاب فيه وان
الدليل على الانحصار هو الاستقراء وكذا الدليل على الانحصار المذكور
الاستقراء التام في انواع السبق وانواع التأخر معينة بعضها الى
بعض اعني السبق الى السبق والتأخر الى التأخر كما ان انحصار السبق في
اقسامه الخمسة بالاستقراء ايضا   لان السبق بالعلية اول بالسبق

معية اجزاء الزمان
بالذات غير معقول م

بالاضافة الى السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة
اقوى واكمل من الاحتياج الى علة غيرها فاستفرغ عليه من المرتبة العقلية فيكون
اولى واكمل وحاصله ان السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق
من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان اذ يجوز في هذه الثلثة ان يصير
السابق فيها متأخرا وهو ظاهر بخلاف السبق بالعلة والطبع ولذلك
قيل هما سبقان حقيقيان كما سيحققه وحاصل ما ذكره من الحفاظ الاضافة
بين المضافين في انواع التشكيك لانه اذا كان سبق بالعلة او بالطبع
اولى بمفهوم السبق كان المتأخر الذي هو مضاف للسبق الاول بالقياس
الى المتأخر الذي هو مضايف السبق الثاني اولى بمفهوم التأخر وهكذا الحكم في
الاشدية والاقدمية فالاضافة بين شيئين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك
كانت تلك الاضافة محفوظة بين مضايفهما فالمتقدم بالزمان انما يعرض
له التقدم من حيث وقوعه في زمان اول قيل اجزاء الزمان يتقدم بعضها على
بعض تقدما زمانيا وليس هو عروض التقدم لها من حيث وقوعها في زمان اول
وهذا ليس متجه لانه اراد بالمتقدم بالزمان ما وراء اجزاء الزمان و
لذلك قال بعيد هذا الكلام واما عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان
المفروضة فلذاته لا لامر آخر على ما ذكره المصنف من ان التقدم دائما يكون
بعارض اجزاء الزمان فان التقدم فيها لذاتها لا لعارض كما سيجيء
وعلى هذا ينبغي ان يكون تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض اولى بمفهوم
السبق مما عداه فان قلت تقدمه وان كان عارضا لذاته لكنه يمكن فيه
انقلاب المتقدم متأخرا وهو بعينه فان الامس متقدم على اليوم اذا
ابتدى من الماضي ومتأخر عنه اذا ابتدى من المستقبل قلت لا يكون
تقدمه بالذات بل بعارض هو الرتبة وما ذكرناه انما هو على تقدير كون تقدمه
بالذات ويسميان القدم والحدوث بالمجاز يعني في الاصطلاح و
اما في اللغة فالظاهر الحقيقة لان هذين المعنيين مما يتبادر منهما من لفظي
القدم والحدوث اذا اطلقا ويحتمل ان يراد بكون المعنيين المذكورين سابقا

حقيقيين انهما ليسا باضافيين بخلاف المعنيين المذكورين ههنا فانهما
اضافيان اذ لا يوصف شيء باحدهما الا مقيسا الى آخر متصف بالآخر
فالقدم بهذا المعنى قديم بالقياس الى الحادث وهو حادث بالقياس الى
ذلك القديم فهما متضايفان لو اعتبر الزمان في مفهوم القدم و
الحدوث الحقيقيين اعتبار الزمان في مفهوم الحدوث بان يقال هو كون
وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وفي مفهوم القدم بان يقال هو كون
وجود الشيء مستمرا في جميع الازمنة الماضية وح لا يمكن وصف الزمان بشيء
منهما لما ذكره فيلزم ان لا يكون من الحادث والقديم بنوع الخلو عن الموجودات
قال الامام في الملخص قد يراد بالحدوث حصول الشيء بعد عدمه في زمان مضى
وبهذا التفسير لا يكون الزمان حادثا لاستحالة ان يكون عدم الشيء مقارنا
لوجوده وقد يراد به احتياج الشيء في وجوده الى غيره وانت تعلم انه يحتاج او
لم تدم وللعدم معنيان معا بلا ان لمفهوم الحدوث قبل تعلم من هذا ان القدم
للاول من مفهومي الحدوث سوان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بعدمه
في زمان وح جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان
فيه بلا تفسير كما جاز وصفه بالحدوث بمعنى احتياجه في وجوده الى غيره
بلا محذور ثم هل يمكن دفعه بان الزمان معتبر في مفهوم القدم سلبا
لا ثبوتا والمراد ان اعتباره ثبوتا يستلزم التسلسل فلا اشكال
والحدوث الذاتي متحقق فسره الامام وغيره باحتياج الشيء في وجوده
الى غيره وتحقيقه بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان اذ كل ممكن موجود متصف
به قطعا لكن الظاهر ان الحدوث باي معنى كان معتبر في مفهومه المسبوقية فلا يكون
نفس الاحتياج المذكور بل يلزمه من كون الشيء مسبوقا في وجوده على غيره
سبقا ذاتيا وكان المراد من ذلك التفسير وتحققه ايضا بين بعد التحقق
ملزومه فلا يحتاج الى تكلف في اثباته وحتم من قال مسبوقية الوجود بالعدم
ان كانت بالزمان فهي حدوث زماني وان كانت بالذات فحدوث
ذاتي وفيه بحث لان العدم لا يقدم لم على الوجود تقدما ذاتيا كما لا يخفى

المقابل صح

فاستنتح ه

ومنهم من قال الحدوث الذاتي هو مسبوقية استحقاقية الوجود بلا استحقاقية
وهو قريب مما ذكره في الشرح من انه مسبوقية الوجود سبقا ذاتيا والدليل
فيهما واحد وهو ان الوجود او استحقاقيته حال للشئ من غيره ولا استحقاقية
الوجود حال له من ذاته لا آخر ما قرره وفيه بحث لان غاية ان ارتفاع
حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس ولا يلزم منه
تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه
وذلك انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته سببا موجبا
لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب
الغير لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات هو السبب
لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس مع ان الاستلزام حاصل
من الطرفين والثاني ممنوع والاظهر حدوث العدم وذلك
ان القدم صفة لازمة للقديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا
بالقدم ثم اتصف به واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها
كذلك قطعا واما كون العدم حادثا حدوثا ذاتيا فلا يستلزم كون موصوفه
كذلك والاول موجب للتسلسل قد عرفت ما فيه قياسا على ما مر من جواز
كون قدم القدم عين القدم بالذات ومتمايزا له بالاعتبار فلا يلزم التسلسل
وايضا جاز ان يكون طبيعة القدم موجودة في الخارج في ضمن بعض
افراده فقط ويكون قدم القدم امرا اعتباريا معدوما في الخارج فلا
تسلسل الا بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاعه قد يعتبر هما العقل من
حيث هما حالان لغيرهما يعني ان العقل قد يلاحظ مفهوم القدم والحدوث
من حيث انهما وصفان قائمان بذات القديم والحادث وهذا الاعتبار
لا يعتبر العقل وجودهما في انفسهما فضلا عن اعتبار كيفية وجودهما اعني
القدم والحدوث العارضين لوجودهما وقد يلاحظهما من حيث هما موجودان
وينظر في احوالهما فيجوز ان يعتبر لهما ح قدما وحدوثا اخرين لكن ينقطع
هذا التسلسل بانقطاع الاعتبار كما في سائر الاعتباريات من الامكان والوحدة

والحصول ونظائرها وههنا بحث وهو ان القدم والحدوث انما يوصف
بهما الشئ بحسب وجوده في الاعيان كما اشار اليه واذا كانا اعتباريين
لم يوجدا في الاعيان فكيف يوصفان بالقدم والحدوث وان جاز
وصفهما بهما نظرا الى وجودهما في الذهن فلا فرق بينهما اذن لان وجودهما
في الاذهان حادث وفي علم الله تعالى قديم فلا يصح قوله فيكون للقدم
قدم وللحدوث حدوث ولا مخلص الا ان يقال ذلك باعتبار اتصاف
القديم والحادث بهما في نفس الامر فيكون معنى قولك القدم قديم ان ثبوت
القدم واتصاف القديم به قديم اي غير مسبوق بعدم الثبوت والاتصاف
وقس على ذلك معنى كون الحدوث حادثا والاعتراض بانه لا معنى
لقولك حالان لغيرهما الا انهما صفتان موجودتان لغيرهما فهذا الاعتبار
لا ينفك عن وجودهما للغير وليس لهما وجود مغاير لذلك فلا فرق بين
الاعتبارين متجه على ظاهر كلامه لاشعاره بان لهما وجودا في انفسهما
مغايرا لثبوتهما لغيرهما وذلك مناف لكونهما اعتباريين كما لا يخفى
قد يتكلف لدفعه بان مراده ان العقل في الاعتبار الاول لا يعتبر حال
وجودهما اصلا فضلا عن كونهما حالتين وانه في الاعتبار الثاني
يلاحظ حال وجودهما اي ثبوتهما لغيرهما فيعتبر للقدم قدما وللحدوث
حدوثا ويمكن ان يكون المراد في الكلام ملحق بالشرح وهو احتمال
بعيد لان حمل الحقيقية على ما ذكره من القسمة الحقيقية التي تتباين
بتباين اقسامها بخلاف القسمة الاعتبارية التي تتداخل اقسامها مستبعد
كيف وقد سبق انقسام كل واحد من الوجوب والامتناع الى الذاتي
والغيري دون انقسام القدم المقابل لم يجر بذلك اصطلاح كما ذكره
فان مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما وهو غير مستحيل
فان قلت البسيط في الخارج اذا لم يكن في ذاته شيآن فكيف يصور ان
يطابقه صورتان متغايرتان والبديهة شاهدة باستحالته اجيب ان الشئ
بالاستحالة بديهة الوهم وذلك لالفه بالصور المحسوسة كالمنقوش على الجدار

والصور الثابتة في الخيال اذ يستحيل تطابق صورتين منها لشيء واحد
واما الصور التي تنتزعها العقل من الجزئيات بحسب استعدادات وشروط
تحصل بكثرة مشاهدة النفس للجزئيات او قلتها وتنبهها للمشاركات
ومباينات بينها فلا استحالة فيها ان ينتزع النفس صورة مطابقة لشخص
بخصوصه وصورة اخرى مطابقة له ولبني نوعه وصورة ثالثة مطابقة له ولبني
جنسه " لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود هذا
مبني على برهان التوحيد وان ما عدا الواجب تعالى من الماهيات سواء كانت
نوعية او جنسية او فصلية مقتضية لامكان الوجود فلا يجوز مشاركة
الواجب لما عداه في شيء منها والا لكان متصفا بالامكان لان الاجزاء
العقلية متحدة مع المركب بحسب الخارج قيل عدم مشاركته لشيء من الماهيات
في ماهيته لا يدل على انه لا جنس له لجواز ان يكون له جنس منحصر في نوعه
بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة في العقل فبرهان التوحيد لا ينافي
ذلك قوله ان العقل لا يحتاج في تعقل ذاته التي هي الوجود اي ص
الى امر يقومه انه هل هم معترفون بان ذاته التي هي الوجود الخاص غير معقول
للبشر فمن اين عرف عدم احتياج العقل في تعقلها الى امر يقومه و
الاستدلال عليه بانه لا اشتراك له مع الغير في ذاتي ليس بتام لم لا يجوز
ان يكون بعض المفهومات الصادقة عليه وعلى غيره كالعاقل والمعقول مثلا
ذاتيا عاما او لازم ذاتي عام لهما وايضا عدم الاشتراك مع الغير في ذاتي
وعدم الاجزاء الخارجية لا يقتضيان عدم تركبه عقلا لجواز ان يكون له
اجزاء محمولة مساوية له غير منتزعة من اجزاء خارجية فلا يصح حينئذ
قوله مستحيل تركبه في العقل مطلقا ان لا يكون الواجب لوجوبه
الذاتي جزءا من غيره قال الامام في المحصل والا لكان منه ومن الجزء الآخر
من المركب علاقة والواجب بذاته لا علاقة له بالغير وقال المصنف في نقده ان
الواجب له علاقة العلية والمبدائية بالغير فان اراد بالتركب الانضمام الى الغير
في مثل قولنا الموجودات باسرها والواجب المطلق الشامل للواجب لذاته

وبالغير فهو جائز وان اراد ان يكون منه ومن غيره فعل وانفعال كما
في الممتزجات فذلك حق لانه لا ينفعل عن غيره قال الشارح ان الواجب
لا يكون جزءا من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء آخر حقيقة
واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع شخصا واحدا واحتاج في بيانه
الى اطناب وهذا ضروري اي الحكم بامتناع حصول حقيقة واحدة
وحدة حقيقية من جزئين لا يكون احدهما حالا في الآخر معلوم بالضرورة
وربما شككوا في ذلك بانه جزئية كالانسان الموضوع بحسب الوجود وادعوا
انها لو صح القاعدة لا لاثباتها ومنهم من منع كونها ضرورية زاعما ان
لابد لها من دليل والامر العرض قيل انما يكون الامر الآخر عرضا ان احتاج
في وجوده الى محله وممنوع لجواز ان يحتاج اليه في تشخصه لا في وجوده فيكون
صورة لا عرضا وقد يجاب بانه اذا كان صورة احتاج اليه في وجوده او
تشخصه وكلاهما مستحيل في الواجب بذاته فتعين ان يكون الحال فيه عرضا
لا غير وزبدة ما اطنب فيه ان يقال لا تركب حقيقيا مع عدم الحلول ضرورة
ولا يجوز ان يحل الواجب في غيره لاستغنائه عنه بذاته ووجوده وتعينه
والمستغني كذلك لا يمكن حلوله في غيره بديهة والحال في الواجب لا يكون
الا عرضا فلا يكون التركيب الا اعتباريا واعترض بان كون الحال عرضا
والتركب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال حالا في الواجب وحده
واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا وحل فيهما الجزء الصوري
فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي تحلها الصور المنوعة للمواليد
الثلثة ودعوى الاحتياج او الانفعال من الاجزاء المادية غير مسموعة
ولا يزيد وجوده عليه وجود الواجب تعالى لا يجوز ان يكون
جزء الماء عرفت من امتناع تركبه فاما ان يكون نفس ذاته او يكون امرا
زائدا قائما بذاته تعالى ومحصل ما ذكره انه لو زاد وجود الواجب على
ذاته لزم احد المحالات حينئذ لان وجوده ح ممكن كما قرر فاما ان يستغني
عن المؤثر فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وهو اول المحالات او يحتاج

ينضم الدم

الا فرموم

لا مؤثر فذلك المؤثر اما غير ذاته فيلزم افتقاره في وجوده الى غيره
وهو ثاني المحالات واما ذاته فاما ان يؤثر فيه باعتبار كونه موجودا
او لا باعتباره والثاني يستلزم تأثير الشيء في الوجود لا من حيث هو موجود
وهو ثالثها وعلى الاول اما ان يكون تأثيره فيه من حيث انه موجود بهذا
الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو رابعها او من حيث انه موجود
بوجود آخر فيلزم التسلسل او الدور وهو خامسها والحق لعون بختار [illegible]
هذه الاقسام كون ذاته من حيث هي هي اي لا باعتبار وجودها مؤثرة
في وجودها ونمنع استحالته كما سيأتي لا انه لو لم يقم الوجود به
لم يكن موجودا فيه ان اراد قيامه به في الخارج فلا نم انه لو لم يقم به الوجود
في الخارج لم يكن موجودا في الخارج فانه شيء في الخارج مع ان الشيئية
امر عقلي لا تحقق له في العقل وان اراد قيامه في الخارج بحيث اذا لاحظه العقل
وقاسه الى الخارج حصل له في العقل حالة هي الوجود فمسلم ولا يفيده الا
والصفة تفتقر الى موصوفها فيل هذا البيان موقوف على ان الوجود له
عين خارجية والا لم نفتقر الا على في الخارج وقد تقدم انه من المعقولات
الثانية وسيأتي ايضا لا يقال ذلك هو الوجود المطلق وكلامنا في وجوده
الخاص لانا نقول لا بد لكم من دليل على ان الخاص ليس من المعقولات
الثانية وكيف لا وكونه في الخارج اضافة له الى الخارج وان عني بوجوده
الخاص امر آخر فلا بد من بيانه وبيان انه يتحقق خارجا فان قيل مدعاه
ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته فيستقيم كلامه قلنا
لا يلزم منه ذلك ان له وجودا خارجيا هو عين ذاته مع انه المقصود هم
الاصل لجواز ان يكون صدق ذلك المدعى بانتفاء الوجود عينا لا تحققه
مع عدم زيادته واقول ان قوله فلانم انه ان لم يقم به الوجود في الخارج
لم يكن موجودا في الخارج كلام حق وقد سبق منا تحقيقه لكنه مناف لما زعمه
هناك من انه اذا لم يثبت للشيء في الخارج وجود لم يكن موجودا فيه بل
عاريا عن الوجود فيه ثم نقول اذا كان وجوده تعالى زائدا على ذاته

فلابد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف
الشيء بالموجود لا بد له من علة بها يتصف بالوجود فتلك العلة اما ذات
الشيء او غيره الى آخر الدليل وح تم البيان فلا يتوقف على ان الوجود
له عين خارجية ويكون معتمدا للمط ويعلم ان وجوده عين ذاته و
الوجود الذي هو عين حقيقته اي غير معلومة هو وجوده الخاص فان
قيل وجوده الخاص ايضا معلوم وذاته غير معلومة قلنا ان اردتم ان ما
وجوده الخاص معلوم بالكنه منعناه وان اردتم انه معلوم بوجه فذاته
ايضا كذلك الذي يمكن ان يحمل على غيره وذلك لانه جزئي حقيقي
ممتنع الحمل الجزئي الحقيقي على شيء كما يظهر بادنى تامل بل المفهومات الكلية
تحمل على الجزئيات الحقيقية ان يكون كل من العوارض اللاعرض
بعلة اي مغايرة للوجود ويمكن ان يقال ايضا اشارة الى ان
عبارة القاضي السمادي رحمه الله اعني قوله قبل تجرده لعدم الموجب
لعروضه قلنا محتاج الى عدمه يحتمل وجهين الاول ان يكون الضمير في عدمه
راجعا الى موجب العروض فيلزم احتياج الواجب في وجوده المجرد الذي هو
ذاته الى امر عدمي وذلك اشد استحالة والثاني ان يكون راجعا الى الواجب
تعالى فيلزم احتياج الشيء الى عدمه فيكون ممتنعا قطعا قيل لا يتم هذا
الى آخره نقل لكلام ذلك الفاضل وقوله لانه اذا حقق كان منعا لسند
هو اخص من المنع الذي بني عليه ولا شك ان ابطال السند الاخص لا
يجدي نفعا فضلا عن مجرد منعه نعم لو استدل بكونه مقولا بالتشكيك
على اختلاف افراده بالماهية اتجه ذلك المنع وقوله فالتشكيك لا يمنع مساواة
الافراد في تمام الحقيقة يريد به انه لا يمنع المساواة بين الافراد في تمام
الحقيقة بل المساواة فيها دائرة على عدم التشكيك لا هنا اذا لم يكن الح
والاول يوجب التركيب وذلك لان الاشتراك في شيء من الحقيقة
يوجب ان يكون هناك ما به يمتاز حقيقة بعضها عن بعض في حد ذاتها
فتتركب حقائقها من ما به الاشتراك وما به الامتياز وتقربان فيما دونها

الذی هو بسیط

اما الترکب فلاستلزامه ترکب الوجود الذی هو ذات الواجب تعالی فرضا
لا لاستلزامه ترکب مطلق الوجود کما توهم فانه باطل قطعا واما المباینة الکلیة
فلکون الوجود مشترکا بین افراده وسیاتی   وایضا المعلول یحاکی الاشیاء
بالتشکیک فقد یقال کانه اجاب عن جواب الکل بوجوه ثلثة الاول منع
کون الوجود مقولا بالتشکیک الثانی منع کون التشکیک مانعا عن التساوی
فی الحقیقة وح ان کونه مقولا بالتشکیک مستلزم المط وهو کون الوجود
زائدا فی الواجب ایضا فاشار الشارح بقوله والجواب عن الاول الی دفع الوجه
الاول وهو المنع الذی عبر عنه بقوله لا نم واشار بقوله واما قوله ولئن سلم
فالتشکیک لا یمنع الی الجواب عن الوجه الثانی واشار بقوله واما قوله وان
تباینت المعروضات الی الجواب عن الوجه الثالث   مع انه مناف
لما قبل اولا وذلک لانه استدل اولا علی المساواة بین الافراد فی تمام
الحقیقة وبطل کونها متباینة فیها علی تقدیر التشکیک وههنا المباینة
بینها وبطل التساوی فی تمام الحقیقة علی ذلک التقدیر ایضا فالکلامان
متنافیان قطعا   ولم یلزم ان یکون القابل للوجود معدوما ترید
القابل حال حصول القبول له بالفعل وح ظهر صحة قوله واللازم کون
الشیء الواحد فی آن واحد موجودا معدوما معا وما قیل من ان القابل
للوجود یجب ان یکون معدوما حال کونه قابلا لان القوة لا تجامع الفعل
لا ینافی العدم الا کون الوجود غیر حاصل بالفعل فیکون معدوما ولا یلزم
منه اجتماع الوجود والعدم اذ عند القبول لا وجود وعند الوجود بالفعل
نفی القبول فغیر مقبول وذلک لان معنی الکلام ان ماهیة الممکن یصح
اتصافها بالوجود فاما ان یکون صحة اتصافها به بشرط الوجود فیلزم تقدم
الشیء علی نفسه او التسلسل او بشرط العدم فیلزم اجتماعهما فتعین ان یکون
صحة اتصافها به لا بشرط وجودها ولا بشرط عدمها بل من حیث هی فکما
جاز اتصافها به من حیث هی جاز تاثیر ماهیة الواجب من حیث هی فی وجودها
واذا ارید بالقبول صحة الاتصاف المجامع للفعل تم الکلام ولم یتجه

ان القبول

ان القبول هو الاستعداد الذی یعبر عنه بالقوة التی لا تجامع الفعل وان
کان اطلاقه علی صحة الاتصاف حقیقة او مجازا   ثم تقرر الجواب ان
مقال الماهیة من حیث هی هی یمکن ان یکون علة لصفة معقولة لها فقد تقال
کونها من حیث هی هی مع قطع النظر عن وجودها مطلقا ذهنا وخارجا
متصفة بصفة او علة لاتصافها بصفة بحیث لا یکون لوجودها بوجه ما مدخل
فی ذلک الاتصاف وتلک العلیة اصلا غیر معقول بل لا یتصور اتصافها بشیء
الا باعتبار وجودها فی الجملة نعم قد لا یکون لخصوصیة احد الوجودین مدخل
فی اتصافها به ومثل هذه الصفات هی لوازم الماهیات کالاربعة فانها
تتصف بالزوجیة سواء وجدت خارجا او ذهنا واما اتصافها بالزوجیة
معراة عن الوجودین فباطل   لان بدیهة العقل حاکمة بوجوب
کون ما هو علة للوجود موجودا اولا قبل حکم البدیهة بذلک انما هو فی موجد غیره
لا فی موجد ذاته لان وجوده من لوازم ذاته ولو اعتبر ذلک فیه لزم تقدم
الشیء علی نفسه او التسلسل وقد نبه علیه اولا بان التاثیر والایجاد یتفرع
علی وجود المؤثر الموجد فان الایجاد موقوف علی الوجود قطعا فلا یعقل تاثیر
الماهیة بلا اعتبار وجودها لا فی وجودها ولا فی وجود غیرها واذا کان
الوجود عین ذات الواجب کان هو موجودا بذاته فی حد ذاته ولا یتصور
هناک ایجاد اصلا بخلاف ما اذا کان وجوده زائدا علی ذاته فان هناک
اتصافا لذاته بوجوده فلا بد له من سبب قطعا   والتمثیل بالماهیة
القابلة للوجود من حیث هی هی ظاهر البطلان ماهیة الممکن باعتبار قبولها
للوجود قد یجعل سندا للمنع المذکور اعنی قوله لم لا یجوز ان یکون المؤثر
فی وجود الواجب ماهیته من حیث هی هی وقد یجعل نقضا لان تقال
هو لکم لا یجوز ان یکون ماهیة الواجب مؤثرة فی وجوده لان تاثیرها فیه اما باعتبار
وجودها اولا باعتباره وکلاهما باطل لو تم هذا لم تکن ماهیة الممکن صحیحة
الاتصاف بالوجود لان صحة اتصافها اما باعتبار وجودها اولا باعتباره
وکلاهما باطل والجواب ان صحة الاتصاف یجوز ان تکون لا باعتبار الوجود

دون التأثير والبديهة فارقة بينهما بأن الشرط أن يكون باعتبار
الوجود والصحيح أن لا يكون باعتباره فأنى يتساويان و
أيضا الماهية غير قابلة للوجود في الأعيان بمعنى أن الوجود الخارجي ليس صفة
ممتازة عنه في نفس الأمر الخارج عن موصوفها كما مر تحقيقه بل هو صفة ممتازة
عنه في نفس الأمر بحسب الذهن فلا يكون موصوفها متصفا بالصحة اتصافه بها
إلا في الذهن وهو أمر معقول بخلاف كون الماهية مؤثرة في وجود خارجي
حال كونها موجودة في العقل هذا وقد يقال إن التصورات قد تكون أسبابا
للموجودات نفسانية وخارجية بل الأفعال الاختيارية من أسبابها التصور
ولا وجود للتصورات في الخارج فلم لا يجوز أن تكون الماهية المعقولة أيضا
سببا لوجود خارجي بعد ما هو موجود في الخارج والجواب أن تلك التصورات
ليست أسبابا فاعلة لموجودات خارجية بل هي شروط لتأثير الفاعل فيها
والاستحالة فيه إنما المستحيل أن يكون موجود ذهني علة فاعلة لوجود خارجي
والمنازعة فيه مكابرة   فكان حقيقته تعالى مركبة من الكون والتجرد
وهو صحيح من وجهين أحدهما استلزام التركيب الإمكان والثاني لزوم كونه معدوما
لانعدام أحد الجزئين أعني التجرد   يلزم أن تكون حقيقة الواجب متعددة
مقارنة للموجودات كلها محتاجة إليها لكونها قائمة بها وذلك باطل من وجهين
أيضا لأن التعدد ينافي برهان التوحيد والاحتياج ينافي الوجوب الذاتي
وإذا كان التجرد الذي هو لازم ذاته مفتقرا إلى الغير كان ذاته أيضا
مفتقرا إلى الغير اللازم مما ذكره افتقار الذات من حيث أنه ملزوم لذلك
اللازم إلى الغير واستحالته ممنوعة إنما المستحيل افتقار الذات في ذاته أو في وجوده
إلى غيره وهذا الافتقار ليس بلازم أولا ترى أن معلول المعلول لازم للعلة
البعيدة ومفتقر إلى القريبة مع أن البعيدة غير مفتقرة في ذاتها ولا في وجودها
إلى القريبة   أو وجوده غير الكون وح لا يلزم أن يكون وجوده عين خلاف العبارة
الظاهرة أن يقال وإن كان وجوده غير الكون لأنه قسيم لقوله فإن كان الكون
وإن يقال وح يلزم أن لا يكون وجوده عين ذاته   والجواب أن وجوده

كون خاص بمعنى أنا نختار أن وجوده هو الكون قوله فيكون وجوده زائدا على
حقيقته قلنا ممنوع قوله إذ لو كان عينا لكان حقيقته عبارة عن الكون المجرد
قلنا نعم حقيقته كون خاص مجرد لا تعدد فيه ولا قيام له بغيره فلا محذور
أصلا فإن قال الترديد إنما هو في الكون المطلق فلو كان عينا لزم المحذور وإن
كان زائدا قلنا ح يلزم أن الوجود المطلق زائد على ذاته ولا نزاع فيه إنما النزاع
في كون وجوده الخاص زائدا عليه كما في الممكنات وهو مطلوبك مما ذكرته فليس
لك أن تثبت المدعى كذلك   قلنا ما عرفت أن الكون الذي به التحقق مشترك
في العبارة لا تجدي طائلا   والأول يوجب تساوي أفراده في العروض
وعدمه فممنوع ظاهرا لأن كونه مقولا بالتواطؤ على أفراده لا يستلزم
اتفاقها في الحقيقة حتى يلزم تساويها في العروض وعدمه وذلك لجواز كونه
عرضا لأفراده مع اختلافها بالحقائق واللازم من التواطؤ تساويه في
أفراده لا تساوي أفراده في الحقيقة والأحكام وبين المعنيين بون
بعيد   فإذا كان التشكيك بينا من القسم الأول لزم التركيب
أي في ذات الواجب تعالى لأن وجوده هو الأشد الذي زعم به القائل
أنه لا تشكيك ولا تركيب مع أن المفروض كون الوجود عين الذات في الواجب
وإن كان من الثاني لزم المقارنة أو الترجيح أو الاحتياج وذلك
لأنه إن لم يعتبر التجرد كان ذاته ح مطلق الوجود المتعدد المقارن
لماهيات الممكنات وإن اعتبر فإما أن يكون مستندا إلى ذاته الذي
هو الوجود المساوي لسائر الوجودات فيلزم الترجيح بلا مرجح أو إلى
غيره فيلزم احتياج ذاته في تجرده إلى أمر منفصل والكل مما عرف بطلانه
وفيه بحث أما أن لزوم أحد الأمور الثلاثة لأن الفرد الذي هو عين ذات الواجب
إن لحقه معنى الوجود لا لسبب يلزم الترجيح وإن لحقه لسبب غير ذاته لزم
الاحتياج وإن لحقه لذاته الذي هو الوجود لزم أن يلحق كل وجود لتساويها
في الحقيقة فيلزم تعدد حقيقة الواجب ومقارنته للممكنات وعبارته تفريع
خصوصية الفرد الواجب أما أن يلحق بالوجود لا لسبب أو لسبب غير الوجود

فيلزم على الاول الترجح وعلى الثاني الحاجة المحققة لذاته فانما تحقق الوجود
محقق بتلك الخصوصية فيلزم المفارقة **قوله** فلا يكون الشدة فيه موجبا
للتركب في حصة الافراد المفروضة له فلا يلزم تركب ذات الواجب الذي
هو فرد من تلك الافراد المعروضة للوجود نعم ان صح ما زعم هذا القائل من
تركب الاشد كان العارض لذات الواجب مركبا من مطلق الوجود ومن
زيادة منضمة اليه وهذا هو المراد من قول الشارح لان الاشد والاضعف
هو الوجود المطلق الخارج عن حقيقة الوجودات لان الوجود المطلق هو
اشد واضعف في نفسه لا بحسب انه معنى واحد لا تغير في ذاته بل يحمل على امور
مختلفة الحقائق تتفاوت كل منها اكملية او انقصية في حصصها من ذلك
المطلق ويقتضي ذلك التفاوت اما فصولها المختلفة لتلك الماهيات
ان كانت تلك الامور مركبة من اجناس وفصول واما خصوصيات ذواتها
المختلفة ان لم يكن مركبة منها واما حملنا مراده على ما ذكرنا لان التركب في الاشد
على ما زعمه ذلك القائل انما هو من اصل المعنى وزيادة عليه لا التركب من اصل
المعنى اعني المطلق والمقصود هو نفي التركب من الافراد المفروضة للوجود
المطلق سواء كان هناك تركب شيء من اصل المعنى اعني المطلق ومن زيادة عليه
او لا فكانه قال على تقدير تسليم تركب الاشد من اصل المعنى وزيادة عليه لا يلزم
تركب الفرد الذي يصدق عليه الاشد لجواز ان يكون اصل المعنى مع تلك الزيادة خارجا
عن حصة ذلك الفرد اعلم ان هذه المباحث التي اوردها الشارح في كون الوجود
عين الواجب وزائدا عليه من الكلمات الدائرة على السن القوم وفي هذا المقام
تمنا مقالة اخرى قد اشرنا فيما سبق انها مما لا يدركها الا اولوا البصائر و
الالباب الذين خصوا بالحكمة البالغة وفصل الخطاب فلنفصلها تمنا بقدر ما يفي به
قوة التحرير ويحفظ به دائرة التقرير فنقول وبالله التوفيق كل مفهوم مغاير
للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود ولم يتصف بالوجود في نفس الامر
لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم
بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج

الى غيره والذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن
اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير
للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات
المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون
الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته ولما وجب
ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون تعينه بذاته لا بامر
زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود
مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه
امكان تعدد ولا انقسام وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون
الواجب هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه
وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة
الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على
وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر الاطلاع على ماهياتها فالموجود كلي
وان كان الوجود جزئيا حقيقيا هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من
مشايخنا قال ولا يعلمه الا الراسخون في العلم فان قلت الذي يتبادر الى
الذهن من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع الشركة فكيف يكون جزئيا حقيقيا
وايضا المفهوم من لفظ الموجود ما قام به الوجود كما اشتهر في كلامهم فكيف
يفسر بمعنى لا يفهمه احد قلت الجواب عن الاول الكلام في حقيقة الوجود و
لا فيما يتبادر الى الاذهان لا الاشتهار في السنة الاقوام من مدلول اللفظ
فانه يجوز ان يكون مفهوما كليا وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة المشخصة
عن الاشتراك في حد ذاته كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته وعن
الثاني ان المتبع هو البرهان وما يؤدي اليه لا الاشتهار في السنة الاقوام
تمويه الاوهام نعم يتجه على المقدمة القائلة كل ما هو محتاج في كونه موجودا
الى غيره فهو ممكن منع لطيف وهو ان المحتاج في كونه موجودا الى غيره هو
موجده ممكن قطعا لا المحتاج في كونه موجودا الى غير هو وجوده ويندفع

بنظر دقيق وهو انه لما احتاج في موجوديته الى غيره فقد استفاد ذلك
من غيره وصار معلولا له موقوفا في ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن سواء
سمي ذلك الغير الموقوف عليه وجوده او موجده وما هو مذكور من كون الوجود عين
الواجب ان الوجود في حد ذاته ينافي العدم وهو ابعد المفهومات عن قبول
العدم لان ما عداه انما يمتنع عن قبول العدم لذاته بل بواسطة الوجود وذلك
ان الواجب هو الذي ينافي العدم لذاته لا ما ينافيه بواسطة غيره فان قلت
ماذا تقول فيمن يرى ان الوجود مع كونه عين الواجب غير قابل للتجزي
والانقسام قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من
الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعددت بتقيدات و
تعينات اعتبارية ومثل ذلك بالبحر وظهوره في صور الامواج المتكثرة
مع انه ليس هناك الا حقيقة البحر فقط قلت هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل اليه الا بالمجاهدات الكشفية دون المناظرات
العقلية وكل ميسر لما خلق له والله المستعان وعليه التكلان وما هو
زائد على غيره يكون قائما به يعني ان ما هو زائد على غيره وليس عينه لذاته كان
قائما بغيره وما هو قائم بغيره يكون محمولا عليه بالاشتقاق ومبدأ لمحمول عليه
بالمواطاة فلانه يمتنع حصوله في الخارج فيه اشارة الى ان الضمير فيه
في قوله وحصوله فيه راجع الى الخارج لدلالة العقل عليه وكانه قيل المحمولات
التي ليست خارجية ويمكن ان يقال انه راجع الى المحل اي واستحال حصول الوجود
في المحل المراد الحصول الخارجي كما هو المتبادر عند الاطلاق والمال واحد
لانه لو كان حاصلا في الخارج لكان موجودا فيه الى آخره الوجوه
الثلثة لو تمت لدلت على امتناع حصول الوجود المطلق في العقل اذ لو
كان حاصلا فيه لكان موجودا فيه ويمتنع وجوده فيه لان الموجود في العقل
ماله مفهوم مغاير للوجود يعرض له الوجود الى آخر ما ذكره وايضا الموجود في
العقل يتعلق به الوجود ونسوق الكلام الى آخره فان اجيب بان مطلق
الوجود يعرض له الوجود الذهني وهما متغايران قلنا فكذا الخارج الوجود
الخارجي فانه فرد من افراد الوجود المطلق كالوجود الذهني وايضا
لو كان الوجود موجودا في العقل لكان له وجود في العقل ووجوده
ايضا موجود فيه فيلزم تسلسل الموجودات الذهنية وهو ايضا محال فان قيل
اذا تعقل الوجود المطلق كان موجودا في الذهن ولا يلزم من ذلك
ان يعقل وجوده في الذهن حتى يكون موجودا فيه ايضا فلا تسلسل قلنا
كذلك اذا وجد الوجود المطلق في الخارج لا يلزم ان يكون وجوده
في الخارج موجودا فيه ايضا لما مر من ان وجود طبيعة في الخارج لا
يقتضي وجود جميع افرادها فيه هذا وقد اعترض على الاول بانا لا نسلم
ان الموجود ماله مفهوم مغاير للوجود بل الموجود ماله وجود اعم من
ان يكون نفسه او غيره وان سلم فالوجود الخارجي اللاحق بالوجود
المطلق المغاير له كما يحقق وعلى الثاني بانا لا نسلم ان تعلق الشيء بالشيء
يقتضي تغايرهما بالذات بل التغاير بالاعتبار كاف في حصول النسب
والتعلقات وعلى الثالث بان وجود الوجود عينه بالذات وغيره بالاعتبار
فلا تسلسل لانه من المعقولات المستندة الى المعقولات الاولى كالشيئية
اي الوجود كالشيئية لا يعقل الا عارضا لغيره وليس له في الخارج ما
يطابقه لما تقدم فيكون معقولا ثانيا وكذا العدم من المعقولات
الثانية لانه مستند الى المعقولات الاولى وذلك لان العدم المطلق لا يعقل
الا عارضا لغيره وليس في الاعيان ما يطابقه وهو ظ وكذا الوجوب والامكان
والامتناع لا يعقل الا عارضة لغيرها ولا يطابق لها في الخارج لما مر من
انها امور اعتبارية وكذا مفهوم الماهية اعني ما يقال في جواب ما هو ومفهوم
الجزئي والكلي ومفهوم الانواع كلها لا يعقل الا عارضة لغيرها وليس
لها في الخارج ما يطابقها وذلك ظ بادنى تامل في تلك المفهومات فلا حاجة
ههنا الى الاستدلال فلا يتجه ما يقال من ان جميع ما ذكره من قوله وكذا العدم
الى آخر هذا الفصل دعاو عارية عن الدليل بل ثبوت صورة
احد النقيضين في العقل لا ثبوتها فيه متناقضان فلا يمكن الاجتماع

منهما رد ذلك بان القاعدة السالفة وهي ان للعقل ان يعتبر النقيضين
ويحكم بينهما بالتناقض شاملة لهذه الصورة ايضا فاذا اعتبرهما العقل
فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل واحد فليسا بمتقابلين هف
فان قيل اعتبار العقل لها عبارة عن اخذ صورتيهما فلا اجتماع بين صورتي
النقيضين لا بينهما فلا محذور كما عرفت قلنا ان العقل لا يحتاج في الحكم
من الامور الذهنية الى انتزاع صور منها بل يكفي هناك ملاحظة العقل
لما فيه منها فالمحذور لازم قطعا وجوابه ان ما ذكرته على تقدير صحته انما
هو في الصور الثابتة في الذهن وليس لثبوت الصورة في العقل صورة
ثابتة فيه فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين
في العقل ولا ثبوتها فيه احتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم
الا اجتماع صورة احد النقيضين مع عين الآخر ولا استحالة فيه ايضا
على ان ثبوت الصورة في العقل ليس صورة حاصلة فيه بل ينتزع منه ايضا
صورة فلا اجتماع الا بين صورتي النقيضين لا يقال ثبوت الصورة في العقل
امر حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك
في ادراك الصور الثابتة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح في ثبوت الصورة
دون لا ثبوتها فان من ادرك لا ثبوت صورة في عقله اذا رجع وجدانه علم
انه قد حصل له صورة لم تكن حاصلة فيه من قبل   اي تحكم بانهما لا يجتمعان
ولا يرتفعان في العقل الاولى ان يقال ولا يرتفعان في نفس الامر ويمكن
ان يقال انما قيد بقوله في العقل اما لانه اراد بالنقيضين ثبوت صورة
احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها فيه واما للتنبيه على ان المتقابلين في
التناقض راجعان الى العقد الذي محله العقل وليسا بموجودين في الخارج
كما سيأتي واما القول فانما وصف بالتناقض اجراء للوصف مدلوله عليه وبذلك
يندفع ما قيل من ان التقييد بالعقل غير سديد وجعل قوله في العقل متعلقا بيحكم
حتى يسدّد الكلام على ما زعمه هذا القائل بعيد عن سماجة   فيكون العدم
ثابتا باعتبار تمثله في الذهن وقسيما للوجود باعتبار انه رفعه اي يكون العدم

[illegible]

معروضا للوجود وقسيما له باعتبارين   ويمكن ان يكون المراد منه ان
عدم العدم يكون ثابتا باعتبار انه متصور وقسيما للعدم باعتبار انه رفع العدم
اولى   لا يخفى عليك ان الاولى على هذا التقدير ان يقال وهو قسيم باعتبار
وقسيم باعتبار كما مر في قوله ثم العدم يعرض لنفسه فيصدق النوعية
والتقابل عليه باعتبارين وانه يتعذر حينئذ ان يحمل قوله ولا يصح الحكم عليه على عدم
العدم لا على العدم لئلا يلزم التفكك في الضمائر   ولا يصح الحكم على العدم
من حيث هو ليس بثابت هذا لا يختص بالعدم المطلق الذي هو رفع الوجود
المطلق بل يشمل سائر المفهومات ايضا اذ لا يصح ان يحكم على شيء منها من حيث
هو ليس بثابت اي من حيث انه لا ثبوت له اصلا ويمكن ان يراد بالعدم
المعدوم اي ما صدق عليه مفهوم المعدوم   لانه لو صح الحكم عليه من حيث
هو ليس بثابت بوجه من الوجوه او ليس بثابت في الذهن فانه لو صح
يلزم التناقض حينئذ ايضا واما من حيث انه ليس بثابت في الخارج فلا تناقض
لان اللازم على هذا التقدير انه من حيث هو ليس بثابت في الخارج
يكون ثابتا في الذهن وليس فيه تناقض   وكل ما يصح الحكم عليه
ثابت اي كل ما يصح الحكم عليه فهو من حيث يصح الحكم عليه ثابت في الجملة
بل في الذهن والحاصل ان صحة الحكم ايجابيا كان او سلبيا تتوقف على
ثبوت المحكوم عليه في الذهن اي على تصوره الذي هو ثبوته الذهني فان
ما ليس بمتصور يمتنع الحكم عليه ما دام ليس بمتصور فصحة الحكم على شيء سلبا
كان او ايجابا ولو بحسب الوصف يتوقف على الثبوت الذهني فلا يتجه ان يقال
صحة الحكم يتوقف على صحة الثبوت لا على نفس الثبوت هذا وقد سئل عليه
انه ان اراد بالثبوت ما هو بحسب الذهن فحكمنا عليه بانه لا يصح الحكم
عليه تصوره حينئذ ايضا فيلزم التناقض بعين الدليل المذكور فيقال ما ليس
بثابت لا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت وكل ما لا يصح الحكم عليه
فهو من حيث انه لا يصح الحكم عليه ثابت لما عرفت فكل ما ليس بثابت فهو
من حيث انه ليس بثابت ثابت لا يقال قولنا يصح الحكم عليه موجب مفتقر

الى وجود الموضوع وقولنا لا يصح الحكم عليه بسالب ولا حاجة اليه الى وجود
موضوعه لانا نقول تصور الموضوع شرط في الحكم مطلقا موجبا كان او سالبا
فان اراد بوجود الموضوع بهذا القدر فهو مشترك وان اراد غيره فلا
دليل عليه وما يقال من ان ثبوت الشيء لغيره فرع لثبوت ذلك الغير في نفسه
انما يصح في الثبوت الخارجي اعني ثبوت الاعراض لمحالها واما في الثبوت بمعنى
الحمل فلا نسلمه لكن ثبوته الذهني كاف فلا حاجة الى وجود اخر
لا يقال الوجود حال الحكم هو المشترك بين الايجاب والسلب اما الوجود بعد
حال اعتبار الحكم فمخصوص بالايجاب لان انتفاء الشيء عن غيره يجوز ان يكون
باستمرار ذلك الغير في نفسه بخلاف ثبوته له اذ لا يتصور الا حال ثبوته في نفسه
فاذا حكم بالايجاب دائما فلا بد من وجود الموضوع دائما اما ذهنا او خارجا
بخلاف الحكم بالسلب دائما فانه لا يقتضي ذلك وان اشترك الحكمان في اقتضاء
الوجود حال الحكم ولو اثبتا فافترق ذلك الايجاب والسلب في اقتضاء وجود
الموضوع لانا نقول جميع المفهومات ثابتة في مدرك الاحكام الصادقة عليها
دائما فلا يتفاوت لا باعتبار الحكم لا يوجد منها موضوع السالبة فلا فرق و
نحن نقول انه اراد بالثبوت ما هو بحسب الذهن كما قررنا وان الحكم بعدم
صحة الحكم يقتضي الثبوت الذهني ايضا ولا تناقض فان ما لا يصح الحكم عليه لا
يكون من حيث لا يصح الحكم عليه ثابتا بل هو من حيث انه محكوم عليه بعدم صحة
الحكم عليه ثابت فاللازم ان ما ليس بثابت فهو من حيث انه محكوم عليه بعدم
صحة الحكم عليه ثابت وليس هذا تناقضا وما يصح الحكم عليه بالمعنى المذكور
يجب ان يكون من هذه الحيثية ثابتا كما ان المحكوم عليه بصحة الحكم يجب ان
يكون كذلك والفرق بين الموجبة والسالبة على الوجه الذي قرره اجزاء
صحيح وما ذكره من ثبوت جميع المفهومات في القوى الدراكة للاحكام الايجابية
الصادقة عليها دائما لا يفيد لان السالبة لا يقتضي صدقها وجود موضوعها
وثبوت وجوده بدليل منفصل لا ينافي عدم اقتضائها اياه فان قلت فلم يصح
قولهم ان صدق السالبة قد يكون بانتفاء الموضوع قلت يصح ذلك في السلوب

الخارجية المحققة والمقدرة دون السلوب المطلقة او الذهنية
ولا منافاة بين العبارتين مع ورودهما في الصحف واحد وانما قال
ذلك لان الوهم ربما يبادر الى المنافاة لتصدر احديهما بالسلب الصحيح و
الاخرى بايجابها فلو لم يكن للعقل تصور جميع الاشياء يعني ان تصور
ما ليس بثابت في الذهن يستلزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه وكذا
تصور ما ليس بثابت اصلا يستلزم ذلك فلو لم يمكن للعقل تصور جميع الاشياء
ولو بوجه ما وكان يمتنع عليه تصور ما لكان هذا باطلا لامتناع اولى
فلو كان العقل يحكم بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت اي بين الثابت
مطلقا وما ليس بثابت اصلا او بين ثابت في الذهن وما ليس بثابت
فيه فانهما يتساويان في استلزام الخ ولا يلزم ان يكون ما ليس بثابت
قسيما له هو ثابت من حيث انه ثابت وذلك لان كل ما له مفهوم فله ثبوت بوجه ما
ولئن سلمنا ان لكل من المتمايزين مفهوما حاصلا لكون الشيء قسيما لآخر
وقسما منه باعتبارين ليس بمحال كما ان اللاثابت اذا تصور كان قسيما للثابت
من حيث انه متصور وقسيما له من حيث مفهومه وكذلك اللاموجود المتصور قسم للموجود
من حيث انها متصورة ثابتة في الذهن وقسيمة لها من حيث مفهومها وكذا الحال
في مفهوم اللاثابت المتصور فانها مندرجة تحت مفهوم الثابت باعتبار ومقابلة
لها باعتبار وجريان امثال هذه الاحكام في الامور العقلية مما لا اشتباه فيه
لان تغايرها بحسب الاعتبار انما يجري مجرى تغاير الامور الخارجية بذواتها
واذا حكم الذهن كما ان قوله وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض
متعلق بمباحث الوجود والعدم بمعنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بينهما
بالتناقض كما في سائر المتناقضات كذلك قوله واذا حكم الذهن متعلق بقوله
ويحكم بينهما بالتمايز كانه سئل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا
عبرة به وان طابقه كان كل من المتمايزين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون
ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه هذا خلف فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون
بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر دون الخارج ويتصل الكلام

اى هو التقسيم الذهني
اى بحيث قسم الى قسمين

ان الاقسام اربعة الاول الحكم بالامور الخارجية على الخارجية اى الموجودات
الخارجية على سبيلها الثانى الحكم بالامور الخارجية العقلية على الامور العقلية
الثالث الحكم بالامور العقلية على الموجودات الخارجية الرابع الحكم بالموجودات الخارجية
على الامور العقلية فهذا القسم الاخير ممتنع صحته وصدقه اى بالامتناع ان
يكون الوجود الخارجى ثابتا لما هو امر عقلى لا ثبوت له فى الخارج واما القسم الاول
فصدقه بمطابقته فى الخارج بانه يثبت فى الخارج احد الموجودين فيه للآخر على
الوجه المعتبر فى الحكم ولا يلزم من ذلك ان يكون انتساب احدهما الى الآخر موجودا
خارجيا لما عرفت من ان الخارج اذا وقع ظرفا لنفس الامر ولا يتصور هنا مطابقة
الخارج اذ ليس شى من طرفى الحكم موجودا خارجيا فلا يمكن ان ينتسب احدهما
الى الآخر فى الخارج بالضرورة واما القسم الثالث فصدق الايجاب قد يكون لمطابقة
نفس الامر كما فى قولنا الانسان ممكن فانه متصف بالامكان سواء وجد فى
الخارج او لم يوجد وقد يكون لمطابقة الخارج كما فى قولك زيد اعمى فان الذات
المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد الا فى الخارج فقط وهذا ما يقال من ان الموجودات
الخارجية قد يتصف فى الخارج بالامور العدمية واما انتفاء مبدأ المحمول فى
الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجى وان صدق شى على آخر ايجابا بحسب الخارج
يتوقف على وجود الآخر فيه فان ما لا يوجد فى الخارج لا يثبت له فى الخارج
شى اصلا ولا يتوقف على وجود ذلك الشى قطعا فان قلت ما معنى الخارج وما معنى
نفس الامر وما النسبة بينهما قلت قد عرفت ان الوجود على قسمين وجود اصلى يترتب
عليه الآثار ويظهر منه الاحكام ووجود ظلى لا يكون كذلك وان الوجود الظلى
لا يتصور الا فى القوى المدركة ولذلك يسمى وجودا ذهنيا فالوجود الاصلى لا
يكون الا خارجا عن القوى المدركة الخارج ما يقابل الذهن واما نفس الامر
فمعناه نفس الشى فى حد ذاته والمراد بالامر هو الشى نفسه فاذا قلنا مثلا
الشى موجود فى نفس الامر كان معناه انه موجود فى حد ذاته ومعنى كونه موجودا
فى حد ذاته اى وجوده ذلك ليس باعتبار المعتبر وفرض الفارض بل لو قطع
النظر عن كل اعتبار وفرض كان هو موجودا وذلك الوجود اما وجود اصلى او وجود

ظل فنفس الامر يتناول الخارج والذهن لكنها اعم من الخارج مطلقا اذ كل
ما هو فى الخارج فهو فى نفس الامر قطعا واعم من الذهن من وجه اذ ليس كل ما هو
فى الذهن يكون فى نفس الامر بانه ان اعتقد كون الخمسة زوجا كان كاذبا
غير مطابق لنفس الامر مع ثبوته فى الذهن ولذلك قال ولاى مطابقته لها
حصل فى العقل واما ما يقال من ان نفس الامر هو العقل الفعال وكل حكم فيه
لما فيه فهو صادق وكل ما ليس كذلك فهو كاذب ففيه ان هذه العبارة لا دلالة لها
على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر شيئا فى عالم الملك و
يراد به عالم المجردات وايضا يستغرق وصف الاحكام الثابتة فى العقل الفعال
بالصدق والمطابقة لنفس الامر وقد يعترض ايضا بان ما ذكروه من ارتسام
صور المعقولات فى جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق
من حالتى الذهول والنسيان جار فى الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه
ايضا فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا فى نفس الامر لكانت تلك الكواذب
صادقة فى نفس الامر — ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما فلا يستحق
فيه اشارة الى هذا المعنى فى بيان المواد اعنى الوجوب والامكان والامتناع الا
انه ذكره هنا ليبنى عليه بيان ما يشتمل عليه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير
باعتبار ولم يتعرض لدفع الاشكال الذى يتوجه على الحمل — المثلث شكل
ان كان هذا حكما على ما هو المثلث فيكون مآله الاتحاد عين الموضوع وان كان
حكما على ما صدق عليه المثلث مرادا فيكون مآله الاتحاد عين الموضوع باعتبار
ان مفهوم المثلث عين حصة افراده الذى الموضوع حقيقة — موجود
حال الوجود والعدم منع حملهما لم يرد ان الاشكال انما يتجه على حملهما فقط
بل هو عام جار فى المحمولات كلها الا انه قيد الحمل بها لان الكلام السابق بصدد
حملهما والا فيه حال الحمل ليس بصحيح او ليس مفيد لان المحمول كان عين الموضوع
لم يكن هناك حمل بحسب المعنى وان كان المحمول كالاسود مثلا مغايرا للموضوع
كالجسم فلا يكون الجسم فى نفسه اسود فيلزم قيام السواد بالبين باسود
وذلك فى الاستناد الى ان يكون ما ليس باسود اسود فى الزمان الذى ليس

ان هو
تغاير ام

بالسواد لانه لان الاول ممتنع والثاني يجر قد يقال كل واحد منهما
حمل يستعمل على الحاكي فيلزم حيان امتناع الحمل بالذات حمل وذلك لبطلان الشيء بنفسه
واذا كان كذلك كان الوجود قائما بالشيء موجود بهذا القدر واف بالخلف
اذ يلزم كون الشيء موجودا وغير موجود في زمان واحد وجار في المحمولات كلها
كما نقول في السواد المحمول على الجسم واما قوله لكن الوجود صفة موجوده الخ فمخصوص
بالوجود دون سائر المحمولات في الاول تركه هنا لانه سياتي ذكره عن قريب
تقرير الجواب ان يقال لا يلزم من تغاير المحمول والموضوع بهذا التقدير
مناسب تعميم الشبهة لا تخصيصها بالوجود والعدم كما لا يخفى وعلى هذا فالانسب
ان يقال وايضا لا يستدعي كون المحمول قائما بذلك كون الوجود قائما بالمقصود
واضح واعلم ان الحمل قد يفسر تارة باتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا بحسب
الوجود تحقيقا او تقديرا ويرد عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية اذ لا
اتحاد هناك في الوجود وقد يفسر اخرى بالاتصاف فلا يلزم منه تكثر بل يقطع
بامتناع الاعتبار ويرد عليه حمل الاجزاء على الماهيات المركبة منها وقد يفسر
بالاتحاد في الذات ويرد عليه ان الامور المعتبرة في المفهوم اذا تغايرت في
الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد به البديهة لا يقال
المحمول انما يحمل على ذات الموضوع لا على وصفه المغاير له لانا ننقل الكلام في حمل
مفهوم المحمول على تلك الذات فانها اذا كانت مغايرة لمفهوم المحمول حقيقة ووجودا
لم يصح حمله عليها بديهة وحينئذ لا يخلص الا بان يجعل الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد
وجودا وسياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى وفي غيرها بمعنى الاتصاف و
اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها الظاهر ان هذا جواب عن شبهة واردة
على حمل الوجود على الماهية كما ان قوله فيما بعد وسلبه عنها لا يستدعي تميزها
جواب عن شبهة واردة على حمل العدم عليها فالمناسب ان يحمل ما تقدم عليها
جوابا عن شبهة وارده على الحمل مطلقا كما اشرنا اليه هناك وهو قول
المستدل الوجود صفة موجوده والا لثبتت الواسطة بين الموجود والمعدوم وذلك
لامتناع كون الوجود معدوما لاستحالة اتصاف الشيء بنقيضه الذي هو رفعه

فيكون الصفة الموجودة حاصلة في محل معدوم اذ لو كانت حاصلة في محل موجود
يلزم تحصيل الحاصل تقرير الجواب ان اثبات الصفات التي هي غير الوجود للماهية
يستدعي ثبوت الماهية اصلا زبدة الجواب انا لا نسلم كون الوجود صفة موجودة كيف
ولو كان كذلك لزم التسلسل وقد سبق تحقيق ما يتعلق بهذا المقام سؤالا وجوابا
فارجع اليه لا يقال اذا كان الوجود لازما لها فلا يصح الحكم بالعدم عليها
يعني لا يكون الحكم عليها بكونها معدومة صادقا مطابقا لنفس الامر والغرض
انها موجوده وان لم يكن وجودها شرطا لسلب الوجود عنها وح فلا يدفعه قوله
لكن السلب غير وارد على الماهية من حيث هي فهنا هذا اللازم بل على الماهية
من غير تقييد بهذا اللازم وذلك لان الوجود اذا كان لازما لها كانت
متصفة به فيكون موجودة فلا يكون الحكم على الماهية بالعدم صحيحا وان كان
المحكوم عليه نفس الماهية من حيث هي غير مقيدة بذلك اللازم بل الجواب ان يقال ان
حكم على الماهية بالعدم في الخارج فلا اشكال لان اعتبارها في الخارج لا يتوقف
على تصورها وان كان الحكم بانتفائها فيه موقوفا عليه فيلزم كون الحكم بالعدم
عليها في الخارج مشروطا بوجودها في الذهن لا بعدمه ويكون ذلك الحكم صحيحا
صادقا اذا كانت الماهية معدومة في الخارج وان كانت موجوده في الذهن
وان حكم عليها بالعدم في الذهن او بالعدم مطلقا فهذا الحكم مشروط بتصورها
واما انتفاؤها ذهنا او مطلقا فليس مشروطا بذلك ثم نقول الكلام ان ارتسام
المفهومات في القوى العاليه وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم بكونها معدومة
مطلقا او في الذهن مطابقا للواقع الا ان يراد الصدق بالقوى البشرية
وان لم يكن ارتسامها في القوى العالية وجودا ذهنيا بل ارتسامها في قوانا
فان لم يكن تصور الشيء بوجه ما وجودا له بل تصوره بكنهه امكن صدق ذلك الحكم
بلا ريبة وان كان جميع تصورات الشيء وجودا له في الذهن على انحاء مختلفة
احتيج في تصحيح ذلك الحكم الى تقييده بزمان سابق عليه او لاحق به او بعض
الاذهان فتامل والله المستعان فان حمل بعض المحمولات اولى واقدم في
الحمل من حمل بعض آخر فان حمل الصفة على الموصوف اولى بالحمل من حمل الموصوف

عليها وكذا حمل العام على الاخص اولى بالحمل من عكسه وكذا الحال في الوضع
فان وضع الموصوف للصفة والاخص للعام اولى بالوضع من عكسهما
فيكون للموصوفة موصوفة اخرى وتلك قد تكون المناقضة في مثله غير
ورة   كاعدام الملكات سوى اللاانسان للفرس فان مفهوم اللاانسان
وان لم يكن امرا موجودا في الاعيان لكنه صادق على الموجودات العينية فهو
بهذا الاعتبار موجود بالعرض في الاعيان وكذا كل اعدام الملكات كالعمى
الصادق على الموجود العيني وفيها شائبة الوجود من جهة اخرى هي الاستعداد
المعتبر فيها   وقال لكل منهما انه موجود بالمجاز فلم لا يسمى موجودا بالعرض
لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم عد الموجود في العبارة
او الكتابة مجازا دون الذي بالعرض لا يقال له وجود في الذهن دونهما
لانا نقول كلها موجود في الذهن ووجودها الذهني ثابت لها بالذات لا بالعرض
وليس ذلك موجودا في العبارة ولا في الكتابة بل هو وجود حقيقي ذاتي ويمكن
ان يقال ان مفهوم اللاانسان لما حمل مواطاة على موجود عيني كالفرس مثلا
صار كانه هو فالوجود المنسوب الى الفرس اولا وبالذات منسوب اليه ثانيا
وبالعرض واما الموجود في العبارة او الكتابة فلا يعني به لفظ الفرس ونقشه
في الكتابة لانهما من الموجودات العينية المحسوسة بل يعني به ان ذات الفرس موجودة
في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليه بغير واسطة
او بواسطة واحدة موجود فيها واما في الكتابة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة
او بواسطتين موجود فيها ولا شك ان جعل ذات الشيء موجودا باعتبار ان
الدال عليه بواسطة او بغير واسطة موجود ابعد من جعل المحمول على الموجود
باعتبار كونه محمولا عليه موجودا فسمى احدهما موجودا بالعرض والآخر موجودا
بالمجاز تنبيها على التفاوت بينهما   وذهب الحكماء وابو الحسين البصري والكرامية
الى امتناعها لا يقال هذا القول ينافي حشر الاجساد ورد الارواح اليها
على ما اخبر به الصادق الامين فكيف يقول به من صدقه ودان بدينه لانا
نقول لا منافاة لان ابا الحسين والكرامية ومن تابعهم لم يقولوا بانعدام

الاج

الاجساد بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع واولوا بذلك
الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قصة ابرهيم على نبينا وعليه الصلوة
والسلم كما سياتي في آخر الكتاب   فلا يعاد لامتناع الاشارة اليه
فلا يصح الحكم عليه بصحة العود اذ لا بد في الحكم عليه بصحة العود من الاشارة
وهي ممتنعة لاستقرار الهوية فلا يصح عوده والا لكان الحكم بصحة عوده صحيحا
وهذا القدر لو تم لكفى في اثبات المطلوب كما تنظر من تقريره فما ذكره من ان
الاشارة العقلية اما الى الخ او الى ذلك زيادة توضيح وتفصيل وتطويل
ابدا لا يصح الحكم عليه بصحة العود اذ لو صح فالاشارة العقلية اليه لم تكن
في العبارة استدراك   فيلزم ان تكون كل ما يماثله معادا حال ان يلزم
ذلك فان موضوع القضية المعدوم الذي كان موجودا وجميع افراده ذلك المعنى
المتماثلة في هذا المعنى يصح اعادتها ولا يلزم من ذلك ان يكون مستانفا معادا
كما توهمه المستدل   فلا يصح عوده والا لكان الحكم بصحة العود صحيحا
اعترض عليه بان امتناع العقل من الحكم عليه بصحة العود لكونه لا هوية له
متصورة يحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتاثير الفاعل
من غير ان يتصوره متصور او يحكم عليه بشيء من الاحكام   يؤدي ايضا
القول بان كل مستانف معادا والقول بان المعدوم حال العدم له هوية
ثابتة فالاول على تقدير ان يكون الحكم على ما يماثل الصورة فيلزم ان يكون
كل ما يماثلها من المستانفات ايضا معادا والثاني على تقدير ان يكون الحكم
على المعدوم نفسه فيلزم ان يكون له هوية ثابتة والا لما امكن الاشارة
اليه والحكم عليه   فان قيل قولكم لا يصح عليه هذا الاعتراض مناقضة
على تقدير وهو ان يكون ذلك الحكم صحيحا ومعارضة على تقدير آخر وهو
ان لا يكون هذا الحكم صحيحا   فان هذا الحكم حكم على الحكم بصحة
العود لا على المعدوم يعني ان المحكوم عليه في قولنا لا يصح الحكم على المعدوم
انما هو الحكم دون المعدوم بل هو قيد للمحكوم عليه وهذا الجواب مدفوع
بان قال قولكم لا يصح الحكم على المعدوم بصحة العود الى ان المعدوم

لا يصح الحكم عليه بصحة العود ولا اقل من انه يشك ويتردد فيه ويتوقف
الكلام الخ فيلزم امتناع كل مستانف فما يلزم ذلك اذا اعتبر
ان الحكم بامتناع العود في قوة الحكم بامتناع الوجود بعد ابن زمان
مثلا واما صحة الحكم بصحة العود اعتبار ان صورته في الذهن
وصحة العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له غير متصور ولا يعقله العقل
لقائل ان يقول نحن لا ندعي ان صحة العود باعتبار انه نفي محض بل باعتبار
في نفسه كما انا نحكم على الممكن المعدوم الذي لم يوجد اصلا بانه ممكن
الوجود وصحيح الوجود لا من حيث انه نفي محض بل من حيث هو هو ولا
شك ان كونه نفيا محضا لا ينافي امكان وجوده وصحة ابتداء فكذا لا
ينافي امكان وجوده وصحة ثانيا بهذا معنى العود ومنشا الغلط اخذ
المعروض من حيث هو معروض مكان المعروض نفسه فان ثبوت صحة العود
للمعدوم الذي لا هوية له ليس مما يقبله العقل انما الذي لا يعقله هو ان
يثبت له تلك الصحة لاجل انتفاء الهوية هويته وذلك مما لا نقول به كما
عرفت نعم لو ثبت ان صحة العود صفة يقتضي ان يكون موصوفها ذاتا موجودة
ثابتة في الخارج يتم الكلام لكنه لم يثبت فلا يتم فقد صار المعدوم
في حال العدم مشارا اليه وكلما هو مشار اليه فهو ثابت متحقق ان اراد
ثبوته ذهنا فمسلم ولا استحالة فيه وان اراد ثبوته خارجا فممنوع
ولقائل ان يقول على الاول فقد ظهر لك مما مر من اعتراضه على الدليل
الاول وجوابه عنه بانه يمكن رجوعه بالاخرة الى ان الحكم على المعدوم
وان كان صحيحا بواسطة تصوره وحصول صورته في الذهن الا ان
اتصافه بصحة العود مما لا يقبله العقل دون اتصافه فامتناع العود وما
ذكره متضمنا من الرد عليه لا يدفعه رجع بالاخرة اليه بل دفعه بما ذكره هناك
قلنا مسلم انه لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه ولكن لا يلزم منه
امتناع كونه ذلك المعدوم فان عدم اللزوم لا يقتضي لزوم العدم وقد جاز
ان يكون ذلك المعدوم ايد ذلك بان صور التشخصات من حيث هي تشخصات

قد ترتسم في الخيال ويحكم العقل على تلك الاشخاص بواسطة ملاحظة اياها
بتلك الصور ماهو ان شخص تلك التشخصات هو ولا يكون تلك الصور
مما يلحقه تلك الاشخاص فلا يكون تلك الاحكام متناولة لغيرها
فان عينية تخلل العدم بين الشيء ونفسه بهذا المعنى فلا نم انه غير معقول
مطلق انضمام لا يجوز التميز في الحالين بالعوارض غير المشخصة مع بقاء
المشخصة كما لها في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع
الوجوه وايضا لو تم الدليل الثاني لامتنع بقاء شخص من الاشخاص في ما ثاني
البقاء نعم لو اثبت باعادة المعدوم بعينه اعادته مع جميع لوازمه وعوارضه
المشخصة وغيرها لتم الدليل لكن المتنازع فيه اعادته مع عوارضه المشخصة
لا غير وعلى الثالث انه لا يلزم من جواز وقوع مثله وقوع مثله حتى
يلزم ان لا يكون فرق بهذا مما لا يجدي نفعا اذ المقصود جواز عدم الفرق بل
الجواب ما قد قيل من انه ان اراد مثله ما يشاركه في ماهيته وتشخصه معا كما
لا يظهر من كلامه حيث قال فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها
المشخصة فوجود المثل بهذا المعنى محال اذ يلزم منه ان يتشخص تشخصان بتشخص
واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا لان معنى التشخص
التوحد المانع من الشركة مطلقا فلو سلم انه ليس بمحال فلم لا يكون وجود
احدهما مانعا من وجود الآخر معه فلا يمكن وجوده في وقت اعادته ويؤيده رد
بان المراد وجود مثله بدلا عنه لا مجتمعا معه لكن يتجه جواز ان يمتاز بعوارض
غير مشخصة كما ذكر في الشرح يلزم جواز وقوع تخصيص ابتداء يعني
وقوعهما على سبيل البدل لان وقوعهما مجتمعين ظاهر الاستحالة فيلزم منها
عدم الفرق بين مبتدا ان يوجد كل منهما بدلا عن الآخر كما لزم هناك عدم
الفرق بين مبتدا ومعاد يوجدان على سبيل البدل وعلى الرابع لم
لا يجوز ان يكون الشيء الواحد بعينه يصدق عليه المتقابلان باعتبارين كما انه
انا نختار ان الوجود الثاني مساو للاول بعينه من حيث الذات والعوارض
المشخصة لكن هناك عوارض غير مشخصة بها تميز الاول عن الثاني فباعتبار

بعضها يصدق على الموجود بذلك الوجود انه مبتدأ وباعتبار بعض آخر انه
معاد ولو جعل الشارح اعادة المعدوم بجميع عوارضه مطلقا لتم الدليل
ايضا   وعلى الخامس بانا لا ندعي جواز اعادة كل معدوم بل الجواز
مبني على ما ذكر اولا من ان الدليل الخامس مختص بما شاع عود الزمان
وقد ورد عليه بانه مطلق اذا اريد به انه لو اعيد المعدوم لاعيد زمانه لانه
من مشخصاته والزمان لا يمكن اعادته بما ذكر بل الجواب ح ان يمنع ان لا
مغايرة الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض التي
لا مدخل لها في التشخص ثم هل يمكن توجيهه بما يندفع به هذا الجواب ايضا وهو انه
لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدأ متقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما
وذلك التقدم لا يجامع فيه المتقدم المتأخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان لكون
كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يقال ههنا ان التقدم
والتأخر بحسب الذات لا بامر زائد عليهما كما في اجزاء الزمان بالذات على
بعض آخر منها اقول والجواب على هذا التوجيه ان الزمان ليس من المشخصات
كيف ولو كان مشخصا لكان الشخص الواحد في ازمنة متعددة اشخاصا متعددة
بل الزمان عند القائلين باعادة المعدوم ليس الا موجودا فلا يتصور اعادته
في نفسه كما لم يتصور اعادته في مشخصات غيره اذ ليس مشخصا له   ولقائل
ان يقول لا نم ان موصوفية الماهية بالعدم بعد الوجود لازمة للماهية من حيث
هي هي احتمالا وجه له اذ قد ذكر في تحرير الكلام ان هذا الوصف لازم لها
بعد العدم الطارئ عليها ويفهم منه انه ليس لازما لها من حيث هي
ولئن سلم انه لازم لها لكن لا نم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف يمتنع الوجود
الخ هذا الكلام على السند عند المحقق لكن الظاهر انه مساو للمنع فاذا
ابطل سقط المنع   لان مورد القسمة مشترك بين الاقسام والموجود
بشرط شيء ولا شيء لم يكن مشتركا بينهما فظهر من ذلك ان المقسم في التقسيم
كان لا بقيد شيء من القيود المعتبرة في الاقسام ولا بعدمه بل يوخذ مطلقا
قابلا لتلك القيود المتقابلة   لان المفهوم منه الخ لا يقال لا يعرض

ان يقول لم ارد بما ذكرت ذلك المفهوم حتى يتجه منع الحصر بل اردت به ان
الماهية اما موجودة فلا يمكن عدمها في زمان وجودها لاستحالة
اجتماعهما واما معدومة فلا يمكن وجودها في زمان عدمها لما ذكر وهذا
الحصر بديهي لانا نقول هذا ايضا مما لا يجديه نفعا فان استحالة اجتماع الوجود
والعدم لا يقتضي عدم امكان احدهما في زمان الآخر بدلا عنه بل كل منهما
ممكن في زمان الآخر بدلا عنه نظرا الى الماهية من حيث هي   لينديفع
الشبهات الواردة على الامكان وعلى غيره من الامور الاعتبارية كالحصول
والوحدة واللزوم والاتصاف ونظائرها من المفهومات التي يتكرر نوعها حاصلها
منع انه اذا فرض وجود فرض معه لعرض وجود وجود آخر فان امثال هذه
المفهومات يجب كونها اعتبارية اذ لو كانت موجودة في الخارج لزم ثبوت
الموجودات الخارجية المجتمعة في الوجود الى غير النهاية واذا كانت اعتبارية
كان تسلسلها بحسب اعتبار العقل فينقطع بانقطاع الاعتبار وبالجملة تتضح
به جلية حال التسلسل في الاعتباريات   فيكون الصورة في العقل للسماء
آلة للعاقل في تعقله للسماء نظير ذلك في المحسوسات المرآة فان الناظر اليها
فيها يجعلها تارة آلة لملاحظة الصورة المرئية بها وح يكون تلك الصورة
ملحوظة قصدا فيمكنه اجراء الاحكام عليها وتعرف احوالها وتكون المرآة ايضا
ملحوظة لكن على انها آلة لمشاهدة الصورة ولا يمكنه بهذه الملاحظة اجراء
الاحكام على المرآة قطعا ويجعلها تارة ملحوظة قصدا فينظر فيها ويعرف
احوالها في جوهرها وصقالتها والفرق بين الحالتين الحالتين مما لا يخفى
على ذي مسكة فصورة السماء مرآة تشاهد بها العقل السماء ويعرف احوالها
ولا يمكن ح تعرف احوال الصورة فاذا جعلها ملحوظة بالذات منظورا فيها
قصدا امكن من اجراء الاحكام عليها وتعرف احوالها   وجدها عرضا
قائما بمحل هو العقل فيتأتى ان صورة الجوهر عرض لكن فيها شائبة
وان صورة العرض عرض بلا شائبة وسيرد عليك هناك تحقيق ذلك على
ما ينبغي ان شاء الله تعالى   ممكنا وجوده ان اراد به امكان وجوده

في الذهن فلا اشكال وان اراد امكان وجوده في الخارج فانما يصح اذا
كانت الصور الذهنية موجودات خارجية قائمة بالذهن من شأن الاشياء
لما هي صور لها ومحاذية لها في الماهية فتأمل   وبهذا الامكان
قد يكون آلة للعاقل اذا قلت مثلا الانسان ممكن وجوده فلا شك
انك قد تعقلت بهذا الامكان لكنك جعلته آلة في تعرف حال الانسان
في نسبة الوجود اليه ولم تجعله ملحوظا بذاته معقولا قصدا فلا يمكنك
بهذا الاعتبار النظر في الامكان ونسبة الوجود اليه فضلا عن الحكم بكيفية
تلك النسبة فلك بعد العقل ان تجعل للامكان امكانا آخر واذا قلت مثلا الامكان
مقابل الوجوب والامتناع فقد جعلته معقولا باعتبار نفسه وملحوظا قصدا
وبالذات فح امكنك ان تنسب اليه الوجود وتعتبر له امكانا آخر ويكون الامكان
الآخر آلة في تعرف حال الامكان الاول بالقياس الى وجوده ولا يكون
معقولا بذاته فان جعلته ملحوظا قصدا وقلت امكان الامكان ممكن امكنك ان تعتبر
للامكان الآخر امكانا ثالثا وهكذا فتعقل الامكان الثاني موقوف على تعقل
الامكان الاول قصدا ونسبة الوجود اليه وتعقل الثالث موقوف على تعقل الثاني
قصدا ونسبة الوجود اليه ولا شك ان العقل لا يقدر على ملاحظات الامكانات
قصدا وبالذات الى غير النهاية بل لا بد ان ينتهي اعتباره الى امكان غير ملحوظ
بذاته فينقطع هناك سلسلة الاعتبارات وقس على ما ذكرنا في الامكان
نظائره من اللزوم وغيره ليتهيأ لك تحقيق دفع ما اورد عليها من الشبهات
وهذه القاعدة اعني كون الشيء تارة معقولا بالذات وتارة آلة لتعقل غيره
ينفعك في مواضع من المباحث العقلية واللفظية وقد علمت في بعض رسائلنا
قد فصلنا الكلام فيها فارجع اليها   بل كان عرضا في محل هو العقل وممكنا
في ذاته اراد به امكانه بحسب وجوده النفسي لان التقدير كون الامكان
اعتباريا وكذا عرضيته بحسبه واذا جعل لزوم الشيء دليلا على امتناع وجوده
في الخارج فهناك يكون امكانه بحسب وجوده الخارجي المفروض وكذا عرضيته ان
اعتبرت   وان كان مطابقا كان الشيء في نفسه ممكنا فيكون الامكان متحققا

في الخارج قد عرفت ان نفس الامر اعم من الخارج فلا يلزم من كون الشيء
ممكنا في نفسه تحقق امكانه في الخارج   قد عرفت ان الحكم بالامور
العقلية على الشيء لا يجب ان يكون مطابقا لما في الخارج انما قال لا يجب لما
بيناه من ان الامور العدمية قد تحمل على الموجودات الخارجية حملا خارجيا
ولا يلزم منه كون تلك العدمية موجودة في الخارج فان قلت فعلى هذا جاز
ان يكون الامكان مما يتصف به الشيء في الخارج ولا يلزم من ذلك وجوده في
الخارج فلا وجه لاعتبار ان ثبوته للممكن بحسب نفس الامر دون الخارج قلت
لان ثبوته في الخارج وان لم يستلزم وجوده فيه لكنه يستلزم وجود ذلك الشيء
في الخارج ولا شك ان الامكان ثابت للممكن المعدوم والموجود على السواء
فيكون ثبوته له بحسب نفس الامر دون الخارج لما كان كل واحد من طرفي
الوجود والعدم بالنسبة اليه على السواء قد عرفت ان استواء نسبة طرفي
الممكن اليه ليس بديهيا يعقل بمجرد تقسيم المفهوم الى الواجب والممكن
والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع اقتضاء ذات الممكن
اولوية احد طرفيه كما مر لكن اذا تصور الممكن من حيث تساوي طرفيه نظرا
الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج في ترجح احد الطرفين على الآخر الى مرجح
ونسب اليه جزم العقل بانه محتاج في ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم
بامر خارج عن طرفيه اعني المحكوم عليه والمحكوم به عن النسبة بينهما فهذا
حكم ضروري من قبيل الاوليات الا ان من تصورات اطرافه قليلة الحصول
في الاذهان اما لكون بعضها كسبيا واما لقلة الاسباب المقتضية لالتفات
العقل اليها بخلاف تصورات قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها
ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد بينهما تفاوت فان العقل
الى مالوفه اميل وله منه اقبل   لو احتاج الممكن الى موثر
لكان موثرية الموثر في ذلك الاثر اما ان تكون وصفا ثبوتيا اولا يعني لو احتاج
الممكن الى موثر لامكن اتصاف ذلك الممكن الموثر بكونه موثرا فيه اذ لا معنى
لكونه محتاجا الى الموثر مع امتناع تاثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه

قوله

فى موجوده مثلا لا موثر ان وجوده انما يحصل له من تاثيره لكن اتصاف
الموثر بالموثرية مح   فيلزم الخلف فان قلت يمكن منع لزوم الجواز
الاستغناء لا موثرية غير ثبوتية على قياس ما تعدم فى نظائرها قلت لا فائدة
لاندراج نكل الموثرية فى القسم الثانى نعم يتجه على قوله والمحمول على المعدوم
غير ثابت وعلى قوله فكون الموثرية ثابتة ما قد سبق من جواز كون ذلك المحمول
ثابتا ومن جواز كون البعض غير ثابت فى الخارج اصلا   تقرير ما ان
الموثر اما ان يوثر حاصله انه لو احتاج الممكن الى الموثر لا يمكن تاثيره فيه لكنه بط
لان الموثر الخ   وان كان معايرا فالكلام فيه كالكلام فى الاثر وذلك
بان يقال ان ذلك التاثير يكون لا محالة صادرا عنه فهو اما ان يوثر فيه حال وجوده
او حال عدمه وسيق الكلام بلا سابقة ولا يمكن ترتب التاثيرات الصادرة عنه
الى غير النهاية وفيه نظر لابتنائه على كون التاثير موجودا خارجيا وهو ممنوع
فالاولى ان يقال التاثير الحقيقى لا يتخلف عنه حصول الاثر بديهة اذ لا يعقل وجود
الكسر حقيقة بلا حصول الانكسار وليس فى حال العدم حصول الاثر فلا تاثير
حقيقيا فيه جزما   تقرير الجواب حاصله ان تاثير الموثر فى وجود الممكن
ليس بشرط وجوده لئلا يلزم تحصيل الحاصل ولا بشرط عدمه لئلا يلزم الجمع بين النقيضين
بل من حيث هو غير مقيد بشى منهما لكن هذا التاثير انما هو فى زمان كونه موجودا
لان حصول الاثر يقارن التاثير زمانا وان كان متاخرا عنه بالذات
تقرير الجواب ان تاثير الموثر فى الماهية على معنى جعله اياها تلك الماهية تاثيرها
فيها سواء تحققها تاثير الموثر فى الماهية على معنى جعله اياها تلك الماهية ام
غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها لتتصور توسط جعل
بينهما فيكون احدهما مجعولة بجعل الجاعل والاخرى مجعولة اليها وهذا معنى قول
الحكماء ان الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل على ما نقل من دليلهم وكذلك
تاثير الموثر فى الوجود بمعنى جعله اياه وجودا مستحيل لما تقرر واما تاثيره فى
الماهية بمعنى جعلها موجودة متصفة بالوجود فلا استحالة فيه وقد سلف منا تحقيقه
فى مباحث كون المعدوم شيئا   ومع ذلك الغرض عين تاثير الموثر فيه فى حال

التقرير المنقول من نقد المحصل فيه نوع خبط لان اوله اعنى قوله و
اما اذا فرض السواد سوادا فعند وجب سواديته بسبب الفرض يدل على ان الوجوب
التابع للفرض هو فى كون السواد سوادا وآخره اعنى قوله فانه يكون ايجابا
لما فرض موجودا الخ يدل على انه فى كونه موجودا وقد منع الاول للثانى فان
السواد سواد فى نفسه سواء وجد فى الخارج اولا فالصواب ان يفسر عبارة
المتن اعنى قوله والمحققة وجوب بان المتاثر اعنى الماهية التى اثر فيها الموثر
بان حققها المحققة وجوب لاحق تابع لتحققه ومع هذا الوجوب اللاحق لا
يتصور التاثير فيه فانه يكون ايجادا للموجود واما قبله فيمكن ان يوجده الموثر
على سبيل الوجوب اعنى الوجوب السابق ويمكن ان يقول فى توجيه كلام المعترض ان
المراد من فرض السواد سوادا فرضه سوادا فى الخارج اى موجودا له
فيتطابق اوله وآخره ويرجع المعنى الى ما صوبناه   فان العقل يحكم حكما
ضروريا بان العلة رفعت فرفع المعلول فعل رفع المعلول عند رفعها ضرورى
واما ان رفعه معلل برفعها بالذات او بامر يلازم رفعها فغير معلوم ودعوى
الضرورة غير مسموعة بل لابد له من دليل على ذلك وقد سبق ان العقل كما
يحكم بترتب وجود المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء كقولك وجد
حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب عدمه على عدمها باستعمال
الفاء كقولك عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح اى عدم حركة المستندة
الى حركتها فكما ان استناد وجوده الى وجودها بديهى كذلك استناد
عدمه الى عدمها فلو جاز ان يقال عدمه مستند الى امر ملازم لعدمها لجاز
ايضا ان يقال وجوده مستند الى امر ملازم لوجودها وهذا باطل بديهة
فدعوى الضرورة هناك كافية ومنعها مكابرة خصوصا اذا كان العدمان
حادثين   ذهب الحكماء والمتاخرون من المتكلمين الى ان الممكن
الباقى مفتقر الى الموثر هذه المسئلة مبنية على ما تقدم من ان علة حاجة الممكن
الى الموثر هو الحدوث وحده او مع الامكان او ان العلة الامكان بشرط
الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن الموثر اذ لا حدوث

حال البقاء فلا حاجة وقد التزمه جماعة منهم وتمسكوا ببقاء البناء بعد
البناء وقالوا ان العالم محتاج الى الصانع في ان يخرج من العدم الى الوجود
وبعد ان خرج اليه لم يبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى
عن ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان هذا امرا شنيعا قال بعضهم ان
الاعراض غير باقية بل هي متجددة دائما اما بتعاقب الامثال واما بتوارد الوجود
على ما عدم بعينه فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر عن الاجسام
وما تركب منها اعني الجواهر الفردة فيستقل خلوها عن الاكوان المتجددة المحتاجة
الى الصانع فهي ايضا محتاجة اليه دائما واما القائلون بان العلة هي الامكان وحده
فذهبوا الى ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر حال بقائه لان علة حاجته الى
المؤثر هو الامكان الخ واعترض عليه بان الامكان علة حاجة الممكن في اصل
وجوده فيلزم من دوام الامكان دوام احتياجه في اصل وجوده الى المؤثر
واما احتياجه في صفة وجوده اعني بقاءه واستمراره فلا يلزم من ذلك والجواب
ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء
نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه واتصافه
به في الزمان الثاني ليس مقتضى ذاته لان استواء النسبة الى طرفيه امر لازم
له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه
اياه في الزمان الثاني فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى
المؤثر كذلك اتصافه به في الزمان الثاني والاول هو اتصافه باصل الوجود
والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج
الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له وحاجته اليه في حال بقائه ودوامه
كحاجته اليه في ابتداء وجوده فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع
تعالى على العالم في آن لم يبق موجودا ويعينك على تعقل ذلك اعتبار ما استضاء
بمقابلة الشمس فكانه كلما حجب عنها زال ضوؤه وما تمسكوا به من مثال البناء
فهو مهدوم بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء موجدا للبناء في
الحقيقة انما هو حركة يده مثلا علة لحركات الالات من الاخشاب واللبنات

وتلك الحركات علل معدة لاوضاع مخصوصة من تلك الالات وتلك الاوضاع
مستندة الى علل فاعلية غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء
فلا تضرها عدم شيء منها تحريرا لجواب ان المؤثر حال البقاء يعد اثرا
ليس هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك بل امرا جديدا هو بقاء الوجود
الذي كان حاصلا فقد اعترض عليه بانه ان اراد بما ذكره ان الوجود اي الحاصل
في الزمان الاول قد قارن بعينه الزمان الثاني فمقارنته له امر اعتباري
لا يستند الى فاعل وان اراد ان الوجود المقارن للزمان الاول انعدم ثم
اوجده الفاعل في الزمان الثاني لزمه اعادة المعدوم بعينه وان اراد امرا آخر
فعليه بيانه والجواب ان المراد مقارنة ذلك الوجود للزمان الثاني على معنى دوام
اتصاف الممكن به في الزمان الثاني وقد عرفت ان اتصافه به في الزمان الاول
دوام اتصافه به في الزمان الثاني كلاهما مستندان الى الفاعل على معنى انه
جعله متصفا به وادام ذلك الاتصاف لا على معنى انه اوجد اتصافه به او اوجد
دوام اتصافه لانهما امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج وقد نبهت على
معنى التأثير والايجاد فيما سبق لان عدم تأثيره في المطلق اي الوجود
الاول من غير اعتبار صفة البقاء معه لا يقتضي عدم تأثيره في المقيد اي في
الوجود الاول الموجود مع صفة البقاء وحاصله انا اذا نظرنا الى اتصافه
بالوجود في الزمان الاول لم يتصور تأثيره فيه في الزمان الثاني واذا
نظرنا الى دوام اتصافه به في الزمان الثاني وهو بقاؤه واستمراره فيه كان
هناك تأثير بان يجعله باقيا مستمرا لا بان يوجد بقاءه واستمراره لما مر
فالتأثير في المتصف بصفة البقاء باعتبار جعله متصفا لا بايجاد صفته
وانما اطنبنا في توضيح هذا المقصد لتكون على بصيرة منه فانه كثيرا ما اشتبه
الحال بكثرة على القاصرين بتغيير العبارات اي ولاجل ان الممكن
محتاج الى المؤثر الظاهر ان يقال اي ولاجل ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر
وذلك لان جواز استناد العدم الى المؤثر مبني على جواز احتياج الممكن الباقي
حال بقائه الى المؤثر لان القديم ليس له حال حدوث اصلا بل حال بقائه فلو لم يكن

الحاجة حال البقاء امكن حاجة القديم الى المؤثر والا فلا ولا بد من بيان
ان مفهوم كونه ممكنا واجبا بغيره لا يمنع ان يكون واجب الوجود بغيره دائما
لان هذا المفهوم وان لم يمنع ما ذكره لكن كون القديم باقيا ابدا يمنعه على
ذلك التقدير وانما جعلنا الظاهر ان يقال لان ما ذكره يمكن تمشيته بان
الامكان لما كان علة تامة لعلية الحاجة لم يتصور تخلفها عنه فلا بد ان يكون
الممكن القديم محتاجا الى الغير ايضا فجاز تأثير الغير فيه واستناده اليه
هذا واما قوله لو امكن المؤثر الموجب الخ فنقول ان هذا التعليق انما يظهر فائدته
اذا فرض الكلام في الصانع تعالى بان يقال يجوز اسناد الممكن القديم
اليه سبحانه لو امكن كونه موجبا والا فلا ولو قيل لو امكن القديم الممكن لكان
انسب بما سيأتي من ان كل ممكن حادث فالقديم الممكن الواجب
بالغير جاز ان يستند الى مؤثر موجب قيل هذا التفريع ليس بصحيح لان ما ذكره
اولا وهو ان الشيء المستند الى المؤثر انما يستند اليه بسبب انه ممكن الى آخره
لا ينتج الا جواز استناد القديم الى علة واما ان تلك العلة موجبة فلا الا بان
يضم اليه امتناع كون ذلك المؤثر مختارا فيتم الكلام ويكون توسيط التفريع
مختلا والقصد انما يوجد الى تحصيل شيء معدوم قيل فما يلزم ذلك
ان لو لم يثبت قصد مستمر الى وجود مستمر وهو ممنوع ودعوى الضرورة في ما
خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة وربما يؤيد ذلك بان ارادة المختار
من اجزاء العلة التامة ولا يجب تقدم شيء منها على وجود المعلول تقدما
بالزمان بل بالذات وارادة الواحد منا انما يتخلف عنها المراد لقصورها
وعدم استلزامها اياه اذ يحتاج فيه بعد الارادة الى تحريك الاعضاء و
الآلات واما الارادة القديمة الكاملة فربما استلزمت المراد استلزاما
عقليا بحيث يمتنع تخلفه عنها زمانا فيكون ذلك المراد قديما زمانا مستندا
الى ارادة قديمة متقدمة عليه بالذات ويكون احتياجه الى تلك الارادة دائما
فيكون هو اولى بان يوصف بالاحتياج الى المؤثر المختار من الحادث اذ لا يحتاج
اليه دائما هذا وقد قيل كون الممكن قديما امر مستحيل اذ لو وجد ممكن قديم لكان

مستندا الى غيره والا لكان واجبا بذاته لا ممكنا في نفسه ولا يمكن استناده
الى المختار لما ذكره ولا الى الموجب ايضا لان الايجاد مطلقا لا يتعلق الا بما
هو معدوم حال تعلقه وقد عرفت جوابه فان كل واحدة من حركاتها مسبوقة
بحركة اخرى لا اول لها وكل حركة معينة من حركاتها حادثة مسبوقة بحركاتها
حادثة مسبوقة بعدمها المقارن للحركة السابقة عليها لكن ماهية الحركة
قديمة عندهم مستمرة الوجود بتعاقب الافراد التي لا نهاية لها و
الاجسام العنصرية هيولاها اي قديمة عندهم هيولاها شخصا وصورها
الجسمية نوعا وصورها النوعية جنسا واما المركبات العنصرية المتوالدة اي
التي لا يمكن وجودها عندهم الا بالتوالد ويزعمون كونها قديمة نوعا بتعاقب
الافراد الى ما لا نهاية له والا امتنع وجودها عندهم بخلاف المتولدة اذ
جاز كونها حادثة بحسب النوع ايضا واما الصفات فمن جعلها
مغايرة للذات جعلها قدماء ومن جعلها غير مغايرة لم يجعلها قدماء
المشهور ان الاشاعرة متفقون على اثبات صفات قديمة له تعالى
قال الامام في المحصل اهل السنة والجماعة اثبتوا القدماء وهي ذات
الله تعالى وصفاته وفي المواقف ان القدم يختص بذات الله تعالى
اتفاقا وصفاته تعالى عند الاشاعرة لكن ناقد المحصل زعم ان اهل
السنة لا يعترفون باثبات القدماء لانها عبارة عن اشياء متغايرة
كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير الا بالذات دون الصفات
فكان الشارح اراد ان يجمع بينهما ويحصل ذلك التفصيل لما اشتهر
منهم من ان صفاته تعالى ليست عين ذاته ولا غيرها واثبات القدماء يستلزم
التعدد دون التغاير على اصطلاحهم واما الحرنانيون فهم طائفة
من المجوس نسبوا الى رجل يسمى حرنان وقد قال ابن زكريا الطبيب
الرازي الى مذهبهم وعمل فيه كتابا وسماه بالقول في القدماء الخمسة
وذهب المص الى ان ليس في الوجود قديم سوى الله تعالى وادعى ان صفاته
تعالى ليست زائدة على ذاته كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة فان الحادث

بعد ما لم يكن اى الحادث حدوثا زمانيا له قبل لم يكن ذلك الحادث فيه ذلك القبل
وليس قبلية ذلك القبل كقبلية الواحد على الاثنين فان قبلية الواحد قبلية
يجوز معها اجتماع القبل مع البعد فان الواحد الموصوف بالقبلية متحقق مع
الاثنين مجامع له ويجوز ذلك ههنا فان الحادث معدوم فى القبل موجود فى
البعد فلو اجتمع القبل مع البعد لاجتمع وجوده وعدمه وليس تلك القبلية
فى نفس العدم اى ليس الموصوف بتلك القبلية حقيقة اى ليس ذلك القبل
الحقيقى المعروض بالذات لصفة القبلية ولا شك ان معروضها بالذات
يستحيل ان يصير معروضا للبعدية فلو كان العدم مقتضيا للقبلية بالذات
لم يصر بعد وكذا قوله والقبلية تستدعى اراد به ان القبل الحقيقى المتصف فى
ذاته بالقبلية شئ آخر مغاير لنفس عدم الحادث وذات فاعله اذ من
الجائز ان يفرض متحركا بهذا بيان لكون ذلك الشئ الآخر غير قار الذات
متصلا فى ذاته قبليات وبعديات اى معروضات لها فاذن
ثبت ان كل حادث مسبوق بوجود شئ سواء فرض تلك الحركة اولا فان فرضها
انما كان لظهور العلم بوجوده واتصاله لا لوجوده فى نفسه كما لا يخفى
وجود القبلية بهذا التفصيل للكلام وزيادة تحقيق فى المقام وذلك
لان الشئ بيان لكون القبلية والبعدية المذكورتين عارضتين للزمان
بالذات ولغيره بواسطة وقد يعدم اشار بقوله انهما من الاعراض الاولية
للزمان لا تعرضان لغيره الا بتوسطه ولهذا انقطع سلسلة السؤال به
دون غيره لكن ثبوتها فى العقل لشئ دل على وجود معروضها بالذات
اعنى الزمان مع ذلك الشئ يتجه عليه انك ان اردت ان ثبوتها لشئ فى
العقل يدل على وجود المعروض فى العقل فهو مسلم لكن لا يجديك نفعا اذ
يلزم وجود الزمان فى العقل دون الخارج فهو ع لابد له من دليل
قبل القبلية ليست موجودة فى الخارج يعنى ولا فى الذهن ايضا اذ لو كانت
موجودة فى احدهما لزم التسلسل والجواب ما تحققته فى الامور الاعتبارية
فيجب ان يوجدا معا وذلك لان المتضائفين متكافيان فى الوجود ذهنا وخارجا

واذا وجدتا معا وجد ايضا معروضهما معا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان
لو اتصف عدم الحادث بالقبلية يعنى ان اتصاف عدم الحادث بالقبلية
وان كان اتصافا بالعرض لا بالذات يستلزم محالا يكون محالا لا
قيل ان اجزاء الزمان بعضها سابق على البعض بهذا السبق المذكور فى
عدم الحادث على وجوده بعد ما لا يجامع المتقدم منه المتأخر بما ذكرتم كون
كل واحد من عدمه ووجوده مقارنا لزمان لا يقتضى تقدم بعض اجزاء الزمان
على بعضها بهذا التقدم بما ذكرتم بعينه كون اجزائه مقارنا لزمان آخر
بل مؤلفا من آنات وذلك ان كل ما يفرض فيه من الاجزاء لابد
ان يتقدم بعضها على بعض والغرض ان الاجزاء المتقدمة والمتأخرة
متخالفة بالماهية منفصل بعضها عن بعض وكلما يمكن ان يفرض جزءا
منه كان منفصلا عن غيره بالفعل فجميع الانقسامات التى يمكن فرضها
كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام
اذ لو قبل شيئا منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات
الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام
ولو فرضنا وهى الآنات وح يلزم تركب الحركة والمسافة ايضا من اجزاء
غير متجزية اصلا وسيجىء عندهم فان قيل عروض القبلية اشارة الى
الجواب عن قوله وايضا لو جاز عروض القبلية والبعدية وقد زيف هذا
الجواب بقوله اجيب بان يكون كل جزء من اجزاء الزمان
مسبوقا بجزء آخر فلا يحتاج الى اعتبار زمان آخر مغاير لها حاصله ما
ذكره الامام فى شرحه للاشارات وهو ان الحكماء لما اعتقدوا كون
كل جزء من الزمان مسبوقا بآخر كفى ذلك فى حصول معنى القبلية والبعدية
لان المعنى يكون اليوم متأخرا عن الامس الخ قال واما المتكلمون فلما اثبتوا
للحوادث اول لم يمكنهم ان يشيروا قبل اول الحوادث الى شئ حتى يقولوا المعنى
بحدوث الشئ انه ما كان حاصلا عند حصول ذلك الشئ فظهر الفرق يعنى بين
عروض القبلية والبعدية المذكورتين لاجزاء الزمان وبين عروضهما لغيرها

[illegible]

فلا يلزم من عدم الاحتياج فيها الى زمان مغاير عدم الاحتياج في غيرها ايضا
زمان فكانهم قالوا المتكلمين نحن لما اعتقدنا مسبوقية كل جزء من الزمان
بآخر كفانا ذلك في عروض القبلية والبعدية من غير زمان مغاير وانتم قد
اثبتم للحوادث اول فلا يكون قبله حادث اصلا فلا بد هناك من زمان ليصح
الاتصاف بالقبلية والبعدية فيكون هذا الكلام الزاميا غير مطابق لما ذهب
اليه الحكماء من اول الحوادث لا اول لها مع انه يمكن دفعه بان تعالى القديم موجود مع
عدم ذلك الحادث بمعنى انه ما كان حاصلا عند حصوله فلا فرق   وح
يعود النقض لان الزمان الذي حصل فيه الامس متقدم على اليوم بل على الزمان
الذي حصل فيه اليوم فثبت زمان ثالث وهكذا   والقول بمعية الزمان
للحركة بمعنى ان هو لكم الزمان مع الحركة يقتضي وقوع الزمان في زمان آخر اذ
معناه ان الزمان والحركة حاصلان في زمان واحد ولا يخفى عليك ان قوله و
ان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بعد قوله وان سلم ان معناه انه لم يوجد معه ليس
بمستحسن لانه فرض عدم الشيء بعد تسليم وجوده فالاولى الترتيب الذي اورده
الامام وهو انا لا نسلم ان معنى قولنا اليوم متاخر عن الامس ما ذكرتم والا لكان
اليوم متاخرا عن الغد لانه لم يوجد معه بل معناه ان اليوم لم يوجد حين كان
امس ولفظة كان مشعرة بزمان مضى فيكون للزمان زمان سلمنا ان معناه
ما ذكرتم لكن المعية اضافة الخ   والجواب ان ماهية الزمان هي اتصال
التصرم والتجدد هذا جواب عن قوله فهل لا يجوز عروض السبق لبعض اجزاء الزمان
وتلخيصه ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا اجزاء لها بالفعل بل بالفرض
فاذا فرض العقل لها اجزاء فليس تقدم بعضها على بعض وتاخر بعضها عن بعض
مقتضى وجود شيء في الخارج فانه باجزائها فيه كسائر الاعراض التي لها بل
هما عارضان لتلك الاجزاء في العقل فاذا تصورنا ماهية الزمان كفانا ذلك
في تصور تقدم بعض اجزائه على بعض وفي التصديق بان بعضها متقدم على بعض
بخلاف تصور اجزاء الحركة مثلا فانه غير كاف في تصور عدم بعضها على بعض
بل انما يتصور ذلك بتصور وقوع بعضها في زمان متقدم وبعضها في زمان

متا

متاخر بذلك على ذلك يوقف السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان كما
نبهناك عليه مرتين فاندفع بذلك ما ذكره ذلك القائل من ان تلك الاجزاء
ان تساوت في الماهية استحال اختصاص بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر بان
الامور المتساوية بالماهية يجب تساويها في اللوازم لان هذا انما يلزم اذا
كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها
للتاخر واما الامر المتصل في حد ذاته الذي هو الزمان اذا عرض له الانفصال
الفرضي فانه يلزم كون بعض اجزائه المفروضة قبل بعض آخر منها في العقل
لذاتها المنصرمة المفروضة في ماهيته هي عدم الاستقرار واتصال التجدد والانقضاء
بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان هذا اي تتمة الجواب واشارة
الى ان تصور حقيقة الزمان يقتضي ان تكون اجزاؤها المفروضة متصفة
بالتقدم والتاخر بمجرد تصورها وان غيرها من الماهيات ليست كذلك وح
يظهر الفرق بين ما يلحقه التقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره
ويندفع به قوله وايضا لو جاز عروض القبلية الخ وبيان ذلك ان للحركة كمية
من جهة المسافة فانها تنقسم قطعا الى اجزاء متقدمة ومتاخرة بحسب الوضع
لكنها مجتمعة في الوجود وبحسبها تنقسم الحركة ايضا لان الواقع منها في الجزء
المتقدم من المسافة غير الواقع منها في الجزء المتاخر منها وللحركة كمية اخرى لا من
جهة التقدم والتاخر اللذين يلحقان لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم و
التاخر اللذين لا يلحقان فان اجزاء الحركة المفروضة منها يمتنع اجتماعها واستقرارها
بل يجب تقضيها وتصرمها فشيئا على الاتصال فهذا التصرم والتقضي
وعدم الاستقرار على الاتصال هو ماهية الزمان العارضة للحركة ولا شك
انه اذا فرض للتصرم وعدم الاستقرار اجزاء لم يحتج العقل في الحكم
بتقدم بعضها على بعض الى امر خارج عنها بخلاف ما له ماهية وراء مفهوم التصرم
وعدم الاستقرار اذ لا بد هناك من تصور امر خارج فما هو مغاير للتصرم و
التقضي فهو متصرم ومتقض بواسطة التصرم والتقضي واما نفس التصرم
والتقضي فهي متصرمة ومتقضية بذاتها لا بامر آخر   واما المعية

جواب عن قوله والقول بعينه الزمان للحركة واعلم ان الحركة بمعنى قطع المسافة
والزمان الذي هو مقدارها امران لا يوجدان الا في الخيال ضرورة ان الامتداد
الذي لا يجتمع اجزاؤه في الوجود لم يكن موجودا في الخارج والا لاجتمع
اجزاؤه فيه لان وجود الكل في الخارج مع امتناع اجتماع اجزائه فيه محال
بديهة وايضا فعند الوصول الى المنتهى لا وجود للحركة الممتدة من مبدا
المسافة الى منتهاها وحال الوصول قد انعدمت بالكلية فلا وجود لها في
الخارج اصلا وكذا مقدارها لكنهما امتدادان في الخيال يجزم العقل بانه اذا
فرض في احدهما قطعا انقسم الاخر لاجل امتناع اجتماعهما في الخارج على
معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما متقدما والاخر متاخرا
ولا شك ان هذين الامتدادين الموصوفين بما ذكر لم يرتسما في الخيال من
الامر العدم بل لا يحصل شي منهما فيه الا اذا كان في الخارج امر مستمر غير
مستقر يحصل منه بحسب استمراره وعدم استقراره هذا الامتداد في الخيال
وذلك الامر اما في الحركة فهو الحركة بمعنى التوسط من المبدا والمنتهى فانها
امر واحد بالشخص غير منقسم مستمر بحسب الحدود المفروضة في المسافة
فبفعل سيلانه الحركة بمعنى القطع كما سياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى
واما في الزمان فهو ايضا شي موجود غير منقسم متعلق بالحركة بمعنى التوسط
يرتسم بسيلانه الامتداد الذي هو الزمان كما ان النقطة ترتسم بسيلانها
خطا في الخيال فهذان الامتدادان اعني الحركة بمعنى القطع والزمان وان
لم يوجدا في الخارج دالان على امرين موجودين فيه فلذلك صار مباحثهما
مقاصد من العلم الطبيعي هذا ما تلخص لهم بدقيق الافكار من وجود الحركة
والزمان واما ان الزمان مع خفاء ماهيته ظاهر الانية لان جميع العقلاء
يحكمون بوجوده ويقسمون الى الساعات والايام والاسابيع والشهور
والاعوام فذلك لكون ذلك الامتداد الخيالي اشهر عند الافهام وتنزله
بواسطة ارتسامه فيه من امر موجود مستمر سيال منزلة ذلك الموجود السيال
حتى كانه الموجود بعينه في بادي الراي كالحركة بمعنى القطع فانها التي اشتهرت

حتى عدت في بادي الراي من الموجودات التي علم وجودها ضرورة لكن اذا
فتشنا النظر تبين انها ليست بموجودة وان الموجود هو الحركة بمعنى التوسط
فلان كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود والا لزم الانقلاب
هذا مبني على ان الاستدلال ههنا بالامكان الذاتي كما هو الظاهر من
كلام المصنف فلا يتجه منع لزوم الانقلاب واما الاستدلال بالامكان
الاستعدادي على هذا المطلب كما هو المشهور في كلامهم فهو على طريقة
اخرى اقوى كما اورده الشارح فيما بعد وليس ذلك الامكان هو
قدرة القادر عليه لان السبب وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه اي لا
بالقياس الى القادر عليه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس اليه فتغايران
قطعا وهذه المقدمة القائلة بان الامكان ليس نفس القدرة تتم البيان
بالتقرير المذكور في الشرح دونها الا ان القدرة لما كانت متقدمة على
وجود الحادث كما ان الامكان متقدم عليه فربما يتوهم ان القدرة فذكرت
تلك المقدمة دفعا لهذا الوهم بل هو اضافي فيه انهم يريدون بالامكان
ههنا الاستعدادي وليس امرا اضافيا في نفسه وان كان يعرضه الاضافة
فلا يلزم كونه عرضا بل جاز ان يكون جوهرا معروضا للاضافة كالاب وقد
عرفت اندفاعه بما تقدم نعم يتجه ما قيل من انه لا يلزم من كونه امرا اضافيا
كونه عرضا انما يلزم ذلك ان لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع لان الامكان
الذاتي امر اعتباري كما مر فلا يستدعي محلا موجودا وما اجيب به عن ذلك
فيما بعد فليس بشي كما هو في الشرح وذلك لان الامكان قوة للموضوع
بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فمعنى ان لكل حادث امكانا متقدما
على وجوده وان ذلك الامكان حال في محل موجود فذلك الامكان اذا قيس
الى الحادث فهو امكان وجوده واذا قيس الى ذلك المحل سمي قوة له بالنسبة
الى وجود ذلك الحادث لا يقال هذا الكلام يدل على ان الاستدلال
بالامكان الاستعدادي فانه المسمى في المشهور بالقوة والاستعداد
لانا نقول المراد بالقوة هو الامكان المفارق للعدم ولا اختصاص لذلك

الاستعدادي لان الموضوع هو الجسم وهو لا ينفك عن المادة فقيل انحصار
الموضوع في الجسم ع فان علوم العقول والنفوس بل كيفياتها القائمة بها
على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام
ولا يمكنهم الاكتفاء بمطلق الموضوع الشامل للجسم وغيره اذ يبطل ح ما
فرعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول جميع كمالاتها بالفعل لان كون بعضها
بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة
واعلم ان الامكان بهذا التفصيل اورده الشيخ في الشفاء وحاصله ان الامكان
الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود على ضربين وجود بالذات
ووجود بالعرض والاول هو كون الشيء في نفسه والثاني هو كون الشيء شيئا
آخر له فالوجود في الاول محمول وفي الثاني رابطة اما ان يكون للشيء
بالقياس الى وجود شيء آخر له بمعنى مع بقاء ذات الشيء الاول وحقيقته بحالها
فان الجسم اذا صار ابيض كان باقيا على حقيقته متغيرا في صفته وكما ان
قولك الجسم وجد ابيض وقولك الجسم يوجد له البياض مآلهما واحد كذلك
امكان ان يوجد الجسم ابيض وامكان وجود البياض للجسم متحدان في المآل
او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر بمعنى يخلف الحقيقة بالصيرورة فان
حقيقة الماء مخالفة لحقيقة الهواء لكن الامكان منسوب حقيقة الى هيولى الهواء
لا اليه نفسه فتلك الهيولى مع الصورة الهوائية حقيقة ومع الصورة المائية
حقيقة اخرى وان كانت هي بعينها باقية معهما والمادة يمكن ان تصير موجودة
بالفعل اي يمكن ان يوجد لها الصورة فيكون الامكان بالقياس الى وجود الصورة
للمادة وهو وجود للمادة بالعرض لا وجودها في نفسها وجميع الامكانات
اي الثلاثة بالقياس الى الوجود بالعرض سواء كان متغير الذات والصفة وسواء
كان الامكان للجسم او للمادة يحتاج الى موضوع موجود معها اذ لا بد ان يوجد الشيء
حتى يمكن ان يكون شيئا آخر فان الجسم ما لم يوجد في نفسه امتنع ان يوجد ابيض
وفيه نظر لان امكان وجود الجسم كاف في امكان كونه ابيض ولا استحالة
في امكان كونه ابيض في زمان كونه معدوما انما المستحيل امكان كونه ابيض بشرط

كونه معدوما ولا نسلم ان هذه الامكانات ايضا محتاجة الى موضوع يكون
حاملا امكان وجود ذلك الشيء وذلك ان الممكن بهذه الامكانات اذا كان
حادثا كان قبل وجوده ممكنا ان يوجد لكنه لا يوجد الا في غيره او مع غيره فلما
امكن قبل حدوثه ان يوجد امكن قبل حدوثه ان يوجد قائما بغيره او مع غيره
ولا يتصور امكان وجوده قائما بغيره او مع غيره الا اذا وجد ذلك الغير فانه
لو كان معدوما لاستحال قيامه به او معه فذلك الغير الموجود مع امكان
وجوده يكون حاملا لذلك الامكان ويرد عليه النظر السابق لان امكان وجود
ذلك الغير كاف فيما ذكر ولا حاجة الى وجوده فثبت ان امكان الحادث
قبل وجوده متعلق بمادة اي قد ثبت ان امكان وجود الحادث سواء كان
امكان وجوده بالعرض وهو امكان وجود شيء لشيء او امكان وجوده بالذات
وهو امكان وجود شيء لا لشيء او مع غيره متعلق بمادة تحمله وتفصيل
هذا ان الامور الحادثة اما اعراض او صور او مركبات او نفوس فامكان
الاعراض والصور امكان وجودها في جسم او مادة وامكان المركبات
هو امكان وجود صورها في موادها وامكان النفوس امكان وجودها
متعلقة بما يصلح ان يكون آلة لها في استكمالاتها فجميع هذه الامكانات
متعلقة بالمادة حاملة لها ولا يخفى عليك انك اذا اعتبرت في امكان وجود
الشيء في نفسه امكان وجوده في نفسه قائما بغيره او مع غيره فقد اندرج
فيه الامكان بالقياس الى وجود الشيء لغيره فلا حاجة الى ذكره في بيان
فان قيل الامكانات التي هي شرط وجود الحوادث مختلفة بالقرب والبعد فان
امكان وجود النفس الناطقة مثلا بالنسبة الى الهيولى الاولى في غاية البعد
وبالنسبة الى العناصر بعيد وبالمادة المعادن فيه بعد اقل وبالنسبة الى مادة
النبات فيه قرب ما وهكذا يتزايد القرب في مادة النطفة ثم العلقة ثم المضغة
ثم اللحم فلو كانت هذه الامكانات ذاتية لما اختلفت قربا وبعدا اجيب بان
امكان وجود شيء في شيء او معه له اعتباران احدهما من حيث تعلقه بالشيء الخارجي
وبهذا الاعتبار اذا قارن العدم يسمى قوة ويختلف قربا وبعدا بحسب اختلاف

استعدادات تتعاقب على ذلك الموضوع اعني الشيء الحادث فالامكان الذاتي
المتعلق به يختلف مراتبه من حيث تعلقه به تبعا لاختلاف مراتب الاستعدادات
وثانيهما من حيث وجوده في نفسه وهو بهذا الاعتبار لازم لماهية الممكن
بالنسبة الى وجودها لا يتصور فيه اختلاف اصلا كالوجوب والامتناع ولا شك
ان امتناع اختلاف امكان الممكن بالنظر الى ذاته لا ينافي جواز اختلافه بالنظر
الى وجود موضوعه امر عقلي لشيء خارجي وذلك ان الاستدلال بامكان
وجود شيء في آخر او مع آخر فهو متعلق بذلك الامر وهو المراد بالشيء الخارجي
وتحقق النظر ما قد سبق من ان امكان وجود الآخر كاف هناك قيل
امكان الحادث يعني ان الحادث ليس له قبل حدوثه امكان والا لكان اما قائما
بالحادث او بغيره وكلاهما باطل ولا يجوز ايضا ان يكون امكانه امرا قائما بنفسه
لما مر فلا امكان له قبل حدوثه فلا يتم ذلك الدليل لظهور بطلان احد مقدماته
قلنا لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث الفاعل قيل الفرق بينهما
ان محل الحادث يقوم به الحادث فجاز قيام امكانه به بخلاف الفاعل
فانه لا يقوم به الحادث حتى يصح قيام امكانه به وهذا الفرق على تقدير صحته
انما يتاتى في الحادث الذي يوجد فيه غيره دون الذي يوجد مع غيره
والحاصل ان الامكان الذي يستدل به على احتياج الحادث الى
المادة هو الامكان الاستعدادي لا الامكان الذاتي الاستدلال على ذلك
بالامكان الاستعدادي هو المشهور في كلامهم كما اشرنا اليه وطريقه ان الحادث
لا يجوز ان يكون علته التامة بجميع اجزائها قديمة اي حاصلة ازلا والا لكان الحادث
ايضا قديما لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة بل لا بد ان يكون شيء منها حادثا
وذلك الحادث ايضا لا يجوز ان يكون علته التامة قديمة لما ذكر بل لا بد هناك ايضا
من حادث وهكذا فحدوث الحادث المعين يتوقف على حوادث متسلسلة الى غير النهاية
غير مجتمعة لاستحالة التسلسل في المجتمعة ويجب حدوث تلك الحوادث المتسلسلة بقرب العلة الموجودة
من ذلك الحادث المعلول لها بعدا بعد ما عنه حتى اذا انتهت السلسلة الى ما فاض عليه
وجوده من المبدا القديم قالوا لا بد لتلك الحوادث من محل موجود في الخارج لانها

مقربة للعلة الفاعلية الى معلولها ولا يتصور قربها من الوجود على مراتب
مختلفة غير متناهية حال كونه معدوما الا اذا كان هناك امر يتعلق وجوده
به اما بان يوجد فيه او معه ويتوارد عليه حالات غير متناهية مهيئة لوجوده
وهي المسماة بالاستعدادات ولولا ذلك الامر الذي يتعلق به وجود ذلك المعين
الحادث لم يتصور كون تلك السلسلة مقربة الى هذا الحادث المخصوص دون غيره
فوجود كل حادث يتوقف على محل يتعاقب عليه استعدادات غير متناهية
فذلك المحل هو المادة وتلك الاستعدادات المتعاقبة مستندة الى اوضاع فلكية
وحركات سرمدية قالوا وكما ان المبدا الفياض غير متناه في فاعليته
كذلك المادة غير متناهية في كونها منفعلة فالمبدا الفياض القديم بواسطة
تلك الحركة المستمرة التي يلزمها اوضاع مختلفة غير متناهية توجب في المادة
استعدادات غير متناهية فيفيض عليها حوادث مناسبة لتلك الاستعدادات
وما اعترض به من انه لم لا يجوز التخصيص بحادث دون آخر بسبب خصوصيات
تلك الحوادث الملاحظة الى حد من حدود تلك السلسلة فلا يكون حاجة الى
محل فقد دفع بما ذكر من ان قرب المعدوم الى الوجود لا يتصور الا بالمحل لانه
بالحقيقة صفة له فان المحل هو الذي يترتب من وجود ذلك الحال فيه على تلك
المراتب فان قيل لم لا يقول المقرب بالفاعل يجاب بذلك الفرق الذي اورده
هذا المعترض فليتامل الامكان الذي يستدل به على المادة هو
الذي يكون سببا للمقدورية يدل على ذلك انهم نفوا كون ذلك الامكان
عين القدرة بان كون الشيء مقدورا عليه يعلل بذلك الامكان والعلة
مغايرة لمعلولها ومجموع جوابه ان المص بنى كلامه هذا على ما سينبئه
من ان كل ممكن فهو حادث حدوثا زمانيا وللقائل ان يقول ان
اردتم بكون الحادث مسبوقا بالزمان هذا المعنى فلا نسلم وقد عرفت جلية المقام
في حقيقة الزمان ووجوده واما على تقدير كون الفاعل مختارا فلانه
حتى اذا جوز من الفاعل المختار ترجيح لاحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح
وداع اليه واما اذا لم يجوز ذلك فلا فرق بين الموجب بالطبيعة بلا شعور

وبين الفاعل بارادة واختيار اذا كان قد عين في ان حدوث الحادث
منهما محتاج الى سلسلة الحوادث المتعاقبة على ما عرف في طريقة الاستدلال
شرع في الفصل الثاني الذي هو في الفاعلية قدم مباحث الوجود
والعدم وما يتعلق بهما من الكيفيات اعني الوجوب والامكان والامتناع
والعدم والحدوث على مباحث معروضها اعني الماهية لان البحث عنها من حيث
انها صالحة لعروض احدهما وهي بهذا الاعتبار متاخرة عنهما نوع تاخر
يطلق غالبا على الامر المتعقل اي الحاصل في القوة العاقلة
فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظ الماهية يدل على
مفهوم الكلية الذاتية ويطلقان غالبا على الماهية مع الاعتبار الوجود
اي الخارجي فانه المتبادر عند الاطلاق فلا يقال حقيقة ذات العنقاء وجميعها
بل ماهيتها هذا بحسب الاغلب وقد يستعمل هذه الالفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرق
بينها والكل اي الماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية
يعني ان مفهومات هذه الالفاظ معقولات ثانية تعرض في العقل لما صدقت
هي عليها من المعقولات الاول وليست متاصلة في الوجود حيث لم يوجد في الخارج
ما يطابقها فان كون الانسان مثلا ماهية اي مقولا في جواب ما هو امر لا يعقل
الا في الدرجة الثانية عارضا له في الذهن ان الكلي اذا فرض كليا او جزئيا
حقيقة هو بها هو الحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد استعمل الهوية بمعنى الوجود ايضا
والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة اما ان تقاس الى امور داخلة فيها
او الى امور خارجة عنها والخارجة اما عارضة لها واما مباينة اياها فهذه
اقسام ثلثة والقسم الاخير لا اشتباه فيه فان تلك الامور المباينة للماهية
مسلوبة عنها على معنى انها ليست نفس الماهية ولا جزءا منها ولا عارضة لها
واما القسم الثاني اعني قياسها الى امور عارضة لها فالحاصل ان الماهية
ليست شيئا من تلك العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفس الماهية ولا داخلا
فيها لا بمعنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن النقيضات
بل لا بد من اتصافها بواحد من المتناقضين واما القسم الاول اعني قياسها الى

امور داخلة فيها على معنى ان شيئا منها ليس نفسها لان الداخل في الماهية
لا يكون نفسها من حيث هو داخل فيها وان كان عينها بحسب الخارج في بعض
الماهيات فذلك يكون باعتبار آخر على ما حقق في الاجزاء المحمولة والمحمولة
اذا لوحظ ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها لم يكن الملحوظ
هناك الا الماهية وما هو داخل فيها اما مجملا او مفصلا ولم يكن للعقل
بمجرد هذه الملاحظة ان يحكم باتصاف الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في
ذلك الى آخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لا مفصلا ولا مجملا فظهر ان تلك
الامور ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفس الماهية ولا داخلة فيها
والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان شيء منها نفسها او داخلا
فيها لما امكن اتصافها بما يقابله كما بيّنه واما كونها ماهية في ذاتها
لم يرد بذلك مفهوم الماهية فانه امر زائد عليها يعرض لها في العقل كما مر
بل اراد ما صدق عليه هذا المفهوم كما نبه عليه بالمثال يكون مقابلا
للانسان بمعنى انه لا يصدق على شيء واحد من جهة واحدة انه انسان واحد
وانه انسان كثير وكذا اراد بقوله يكون هذا الانسان مع العموم ان
الانسان الخاص والانسان العام لا يتصادقان على ذات واحدة
من جهة واحدة فان الانسان من حيث هو الانسان اي اذا
افرد النظر الى الماهية الانسانية ولم يلاحظ معها ما لا يندرج في هذا
النظر لم يكن هناك الا تلك الماهية وما هو داخل فيها فان سئلنا
بطرفي النقيض انما قال بطرفي النقيض اذ هناك يصح الجواب قطعا باختيار
احد شقي الترديد وهو السلب واما اذا سئل بالترديد بين الايجاب المحصل
والمعدول كما يقال هل الانسان الف ولا الف فلا يصح جواب واحد
بايجاب شيء من شقي الترديد معا فيقال ليس الانسان من حيث هو بالالف ولا
اللاالف الماهية قد يوخذ تارة من حيث هي محذوف عنها جميع
ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء منه لكان زائدا عليها لا هو له وتسمى
المجردة والماهية بشرط لا شيء واعلم ان هو لم الماهية بشرط لا شيء

ان يلاحظ اولا

يستعمل عندهم بمعنيين احدهما ان يعتبر تجرد الماهية عن جميع عداها
من الامور الزائدة عليها سواء كانت عارضة لها او لازمة اياها
والماهية بشرط لا شيء بهذا المعنى مما لا يستحيل وجودها في الخارج اذ لو
وجدت فيه لكانت معروضة التشخص والوجود الخارجي وغيرهما من الامور
الزائدة عليها اللاحقة بها فلا تكون مجردة عنها واما وجودها في الذهن
فسياتي بيان حاله وهذا المعنى المستعمل في مقابلة الماهية المخلوطة والمطلقة
في مباحث الماهية والمعنى الثاني هو ما يراد بقولهم الماهية بشرط لا جزء
ومادة وهو ان يعتبر انضمام شيء آخر اليها لا من حيث هو داخل فيها ومحصل
اياها بل من حيث انه امر زائد عليها وقد حصل منهما مجموع لا يصدقان عليه
بهذا الاعتبار فيقال مثلا الحيوان بشرط لا جزء لماهية الانسان ومادة
لها وسينكشف لك حقيقته في مباحث الاجزاء المحمولة وهذا المعنى الثاني
لا ينافي الوجود الخارجي فالحيوان يتحقق في الاعيان قطعا وكيف لا والتجرد المستلزم
لاستحالة الوجود الخارجي هو انضمام شيء آخر الى الماهية المجردة يستلزم
ذلك الانضمام قطعا واذا عرفت ذلك تبين لك ان قوله مجردة عنها جميع ما عداها
قد تم به المعنى الاول وان قوله والماهية بهذا الاعتبار لا توجد في الخارج اراد
به انها باعتبار حذف جميع ما عداها عنها مطلقا لا توجد فيه واما قوله بحيث لو انضم
اليها شيء منها الى آخره فهو معتبر في المعنى الثاني دون الاول فمن العبارة مسامحة
فليتامل لا يقال المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور هاهنا
الانضمام فرضا لانا نقول لا فرق بين فرض الانضمام وما يترتب عليه من انه يحصل
هناك مجموع لا تصادق بينه وبين اجزائه في الاول   اللهم الا ان يعني
بالتجرد التجرد عن اللواحق الخارجية فقط وح يكون موجودة في الذهن بحيث
مما لا شك فيه فان الماهية يجوز ان توجد في الذهن معراة عن العوارض
الخارجية باسرها واما وجودها فيه مجردة عن جميع العوارض الخارجية والذهنية
مطلقا فقد حكم الشارح باستحالته لان الوجود الذهني من العوارض قطعا
ولا يتصور تعريه عنه موجودا في الذهن ولذلك اشار الى تاويله في المتن له

المعنى م

اللهم الا ان يعني آه وقد نوقش في هذا الحكم بان للذهن من الحيثية
كما ان يعتبر كل شيء حتى عدم نفسه فله ان يعتبر الماهية معراة عن
العوارض الذهنية وان كانت معها غير خالية عنها بحسب نفس الامر
ولذلك امكن للعقل الحكم على الماهية المجردة عن العوارض مطلقا باستحالة
وجودها في الخارج اذ لا يتصور حكم على شيء من غير ان يتصور ويحصل في
الذهن ويعرف مما قالوه من ان المعدوم مطلقا اي ذهنا وخارجا قد
يعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من الوجود المطلق باعتبار وجوده
في الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه فيقول هنا ان الماهية بشرط
لا قد يعرض لها وجود ذهني فهي من حيث ذاتها ومفهومها مجردة عن
العوارض كلها ومقابلة للمخلوطة بها ومن حيث وجودها في الذهن قسم من
المخلوطة ومحكوم عليها وكذا الحال في المجهول المطلق فانه باعتبار حصوله في
الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث
اتصافه بهذا الوصف فرضا قسيم له   وقد يوجد الماهية من حيث
هي هي من غير التفات الى ان يقارنها شيء اولا بل يلتفت الى مفهومها من
حيث هو هو ويسمى الماهية لا بشرط شيء وقد توهم بعض الناس تجويز كون
الشيء قسما من نفسه متمسكا بان القوم جعلوا الماهية منقسمة الى الماهية
المجردة اعني الماهية بشرط لا شيء والى الماهية المخلوطة اعني الماهية بشرط
شيء والى الماهية من حيث هي هي اعني الماهية لا بشرط شيء ولا يشك ان
الماهية من حيث هي هي نفس الماهية التي جعلت موردا للقسمة الى هذه
الاقسام الثلثة فقد جعلوا الشيء منقسما الى نفسه والى غيره وهذا التوهم
باطل قطعا لان قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له في الجملة ولا يغايره من
الشيء نفسه اصلا بل لا بد ان يكون اخص منه او مطلقا او من وجه على ما
فصل ثم المقسم انه يجب كونه اخص مطلقا والقول بان الحيوان منقسم
الى الابيض والاسود مع ان كل واحد منها اعم من الحيوان من وجه كلام
ظاهري لان حاصل التقسيم هو تقسيم مقيس الى ما يشرك فما وقع قسما للحيوان

هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض والاسود المطلقان
فكانه قيل الحيوان اما حيوان اسود واما حيوان ابيض وكل واحد من هذين
القسمين اخص مطلقا من الحيوان واعلم ان حصول القسم ان كان بحسب
الصدق فلا كلام فيه وان كان بحسب المفهوم فقط كما اذا قسم الانسان
بالقسمة الاعتبارية الى الانسان الكاتب بالامكان والى الانسان الضاحك
بالامكان ففيه حزازة اوفيه شائبة جعل الشي قسما لنفسه نظرا الى اتحاد
المقسم ومورد القسمة هناك ذاتا وذلك يتمسك باطل ايضا فان القوم لما
بينوا ان ماهية كل شي مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات لازمة
كانت او مفارقة اشاروا الى ان الماهية بالقياس الى تلك الاعتبارات
ثلثة احوال احدها ان يعتبر تجردها عن تلك الاعتبارات باسرها وثانيها
ان يعتبر شي منها وثالثها ان لا يلتفت الى شي من التجرد والتقييد فليس
في كلامهم تقسيم الشي الى نفسه والى غيره فان قلت عدم الالتفات الى
التجريد والتقييد امر زائد على الماهية وقد اعتبر معها فجاز ان يجعل الماهية
المعتبرة مع هذا الامر الزائد قسما منها قلت هذا الامر الزائد انما اعتبر في
العبارة والمفهوم دون ما هو المقصود اعني ما صدق عليه مفهوم الماهية
كالانسان مثلا وتحريره ان قولك الماهية من حيث هي هي وقولك الماهية
المطلقة وقولك الانسان من حيث هو انسان الى غير ذلك من العبارات
بيان للاطلاق نفيا لتوهم التقييد لا تقييد بالاطلاق وعدم التقييد و
الفرق بين لانه جزء من هذا الشخص الموجود في الخارج فان
الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وقد اعترض عليه
بانه ان اريد به ان الحيوان جزء له في الخارج فهو ممنوع بل هو اول المسئلة
وان اريد انه جزء له في العقل فمسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات
الخارجية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج اولا يرى ان العمى جزء لهذا
الاعمى الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه فان قيل ان العمى جزء
لمفهوم هذا الاعمى لا للذات الموجودة في الخارج قلت للمعترض ان يقول

لذلك الحيوان جزء لمفهوم هذا الحيوان لا للذات المشخصة الموجودة
في الخارج اذ الماهية مع قيد ويعود الكلام فاما ان ينتهي الى
الماهية من حيث هي فيحصل المط او لم ينته ويلزم التسلسل ورد عليه
بانا نختار مثلا ان الحيوان الذي جزء لهذا الحيوان هو الحيوان مع
قيد قولكم فيعود الكلام في الحيوان الذي هو جزء الحيوان مع قيد فان
كان مع قيد آخر لزم التسلسل قلنا انما يلزم ان لو كان جزء الحيوان مع قيد الحيوان
مع قيد آخر وهو ممنوع بل جزؤه الحيوان مع ذلك القيد بعينه وايضا لو ثبت
كون الحيوان جزءا من هذا الحيوان لكفى في اثبات هذا المط لان جزء
الموجود موجود والكلي الطبيعي ليس الا الحيوان فباقي المقدمات
مستدرك قطعا والا لزم ان يكون الشخص مركبا من امور
غير متناهية بالفعل قيل عليه اي دليل قام على استحالة تركبه من امور
غير متناهية لا يقال الدليل على استحالته انه يؤدي الى التسلسل من جانب
العلل لان تلك الجملة الغير المتناهية اذا عزلنا منها جزءا واحدا كان
الباقي منها غير متناه محتاج تلك الجملة اليه ثم الباقي اذا عزلنا منه جزءا
آخر كان الباقي منه ايضا غير متناه ويكون الباقي الاول مفتقرا الى الباقي
الثاني ويلزم جريان الغير النهاية لانا نقول شرط بطلان التسلسل في العلل
ان يكون مجتمعة الوجود في الخارج وما ذكرتم ليس كذلك فان كل واحد
من افراد تلك السلسلة ليس موجودا واحدا حقيقيا بل هو امور
متعددة اعتبرت شيئا واحدا والكلي الطبيعي هو الطبيعة التي
اذا حصلت في العقل عرض لها الكلية لان الكلي يعرض لها في الخارج اقول
اعلم ان الكلية اذا فسرت بالاشتراك امتنع عروضها في الخارج للموجودات
الخارجية بناء على ما ذكره من لزوم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان
واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون الكلية عارضة في الخارج
للموجودات الخارجية وزعم ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات
الواحدة الشخصية دون ذات واحدة نوعية او جنسية فان قال الطبيعة الانسا

مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها معروضة
لشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض
معا لئلا يلزم اشتراك شخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض
وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود في الخارج هو بحيث اذا
نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك
فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع
النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في حد ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور
كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها
للصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع
اشتراكها او لا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون
بعينها موجودة في اذهان متعددة نعم يعرض للصور العقلية كونها كلية
بمعنى المطابقة كما يجيء لا انفكاك … كان الصورة العقلية مطابقة لكل
واحد من الكثيرين اذ كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها
تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما تكون بين شيئين وكل واحد منها يجب
ان يكون كليا لانا نقول … ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية
لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية
ذوات متاصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية للارتباط
بغيرها فكان هذا المعنى معتبرا في مفهوم الكلية وهي مطابقة الصور العقلية
للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور
الخارجية لها   والمعنى بالمطابقة انها اذا سبقت الى [illegible] ذلك بعينه
خواتم منقوشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها
ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم آخر لم تتاثر الشمعة بنقش آخر
ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا كان الاثر الحاصل في الشمعة هو
ذلك النقش بعينه وهذا تعريف المطابقة مع المعنى المذكور شيء آخر وهو
ان تلك الصورة لو فرضت موجودة في الخارج فان تشخصت بتشخص زيد

كانت عين زيد وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عينه وهكذا الحال بالنسبة
الى سائر افرادها وهذه المطابقة ظاهرة في الصور النوعية وفي غيرها
انما تظهر اذا قيست الى حصصها الموجودة في افرادها واعلم ان الاثبات
الكلية للصور المعقولة بمعنى المطابقة الخ زيد فيها ذلك الشرح الاخر انما
يتاتى على مذهب من قال ان الحاصل في الاذهان هو ماهيات الاشياء
كما سبق تحقيقه واما من قال ان الحاصل فيها صورها واشباحها المخالفة
لها بالحقيقة فيتفرع المطابقة على ما ذكره الشارح او نقول انا وصف
الصورة العقلية بالكلية لان المفهوم بها امر كلي على ما هو المشهور والانسب
اليق بمذهبه كما لا يخفى بقي ههنا بحث وهو انه اذا سبق الى النفس واحد
من الافراد الشخصية لم يحصل فيها صورة كلية مطابقة لامور كثيرة بل
لا بد ان يجرد ذلك الشخص عن مشخصه المانع من مطابقة الكثيرين حتى تحصل
في النفس صورة عقلية مطابقة لها فكل شخص مركب في الذهن من طبيعة
معروضة ولشخص عارض لها فان كان العارض والمعروض متمايزين في
الوجود الخارجي كان المعروض موجودا خارجيا متعينا في ذاته حتى يتصور
عروض ذلك العارض له في الخارج فهو شخص خارجي مركب في الذهن
من عارض ومعروض فلا يكون في الخارج موجودا اذا تصور [illegible] فانه
كان صورته كلية بل في الخارج موجود اذا تصور وجرد عن مشخصه حصل
في العقل صورة كلية ولذلك قال بعض الافاضل لا وجود في الخارج الا
للاشخاص واما الطبائع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة
من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة
واعتبارات شتى قال فان قلت كون الحيوان مثلا موجودا ضروريا
لا يمكن انكاره قلت الضروري ان الحيوان موجود بمعنى ان ما صدق عليه
الحيوان موجود واما ان الطبيعة الحيوانية موجودة بنحو فضلا عن كونه
ضروريا فظهر من ذلك كله ان من قال بوجود الطبائع في الاعيان ان
اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة

من افرادها لزمه ان يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة متصفا
بصفات متضادة لان كل موجود خارجي يجب ان يكون متعينا ممتازا في حد ذاته
عن قابل الاشتراك فيه كما مر وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور
في ذاته اتصفت صورته بالكلية بمعنى المطابقة فهو الضابط لما مر آنفا وان
اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل منه في
العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا
للاشخاص والطبائع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة واما ما
يقال من ان الطبيعة الانسانية مثلا قابلة في نفسها للتعدد والتكثر
محتاج لا من تكثرها فاذا تكثرت بتكثر الفاعل ووجدت تلك الكثرة في الخارج
كان كل واحد منها عين تلك الطبيعة فجوابه ان كل واحد من تلك الكثرة لا بد
ان يشتمل على امر زائد هو تشخصه وتعينه فليس شيء منها عين تلك الطبيعة
كيف ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الآخر منها وهو باطل
بديهة وانما اطنبنا الكلام في توضيح هذا المقام كل الاطناب لكونه على صعوبة
منه فانه من مداحض الافهام ومزالق الاوهام واما باعتبار انها صورة في
نفس جزئية فهي جزئية كالشخصية وذلك لان الصورة اذا ارتسمت في محل
مشخص تشخصت بحسب تشخص محلها وامتازت عن جميع ما عداها وامتنعت
من ان يكون هي بعينها مشتركة بين كثيرين كالموجود الخارجي المتعين في ذاته
الممتنع عن قبول الاشتراك فيه الا ان الموجود الخارجي لا يعرض له الكلية
اصلا والصورة العقلية يعرض لها الكلية بالمعنى الذي سبق تقريره وتوضيحه
مندرجة تحت كلي آخر صادق على هذه الصورة وصورة اخرى و
ذلك الكلي الآخر الصادق عليها كمفهوم الصورة العقلية وما يساويه
من المفهومات الصادقة على الصور الذهنية فقط وكذلك تندرج الصور
العقلية تحت المفهومات العامة الشاملة للامور الخارجية والذهنية كمفهوم
الشيء والممكن العام   لما كان الكلي ايضا صورة عقلية فتلك
الصورة ايضا بهذا الاعتبار جزئية مندرجة تحت كلي آخر وهلم جرا فلا تتوهم

من هذا السؤال والجواب ان للعقل ان يعتبر هناك مفهومات كلية لا الى
حد متغايرة في انفسها بعضها فوق بعض وليس ذلك بلازم فانك اذا
اعتبرت صورة عقلية معينة كصورة الانسان مثلا واعتبرت معها صورة
الفرس مثلا واعتبرت انهما مندرجان تحت مفهوم الصورة العقلية و
حكمت بان هذا المفهوم اذا ارتسم في النفس كان ايضا صورة مندرجة
عقلية تحت مفهوم الصورة العقلية لم يكن هناك كليان متغايران مفهوما
بالذات بل بالاعتبار ولزوم التسلسل جار على تقدير تغاير الكليات
المتصادقة ذاتا واعتبارا ولا استحالة في كون الشيء باعتبار اخص منه
في نفسه   ولو سمي الماهية لا بشرط شيء بالطبيعة الى قوله انسب
يعني ان المشهور فيما بين القوم هو ان الماهية لا بشرط تسمى كليا طبيعيا
لكن الاولى ان يسمى الماهية لا بشرط طبيعة لانها طبيعة من الطبائع
اي حصة من الحقائق وماهية من الماهيات وان يسمى الصورة الحاصلة
من الماهيات في العقل كليا طبيعيا وذلك لان تلك الصورة منسوبة
الى الطبيعة التي هي الماهية من حيث هي ومعروضة لمفهوم الكلي فتسمية
الصورة العقلية بالكلي الطبيعي انسب لاتصافها بما هو مفهوم من المركب
دون الماهية لا بشرط اذ لا نظر فيها الى النسبة الى الطبيعة وليست
هي ايضا متصفة بالكلية انما المتصف بها الصورة الحاصلة منها في العقل
والذين يسمون معروض الكلي بالكلي الطبيعي الظاهر ان يقال
والذين يسمون الماهية لا بشرط بالكلي الطبيعي لا يمكنهم ان يستمروا على
هذا الاصطلاح الذي اشرنا اليه وهو ان يطلق الكلي الطبيعي على
الصورة الحاصلة من الماهية في العقل وان يسمى الماهية من حيث هي
طبيعة ومقصود الشارح بذلك بيان امتناع حمل كلام القوم على ما ذكره
من الانسب فان حكمهم بوجود الكلي الطبيعي في الخارج مانع منه
قطعا   وهي غير موجودة في الخارج قيل عليه قلت انها من حيث
طبيعتها غير موجودة في الخارج وهي بهذا الاعتبار كلي طبيعي لا من حيث

انها موجودة في الذهن وهو مدفوع بان من يصطلح على ذلك الانسب
لا يطلق الكلي الطبيعي الا على ما هو انسب الى الطبيعة وهو معروض
بالفعل للكلية وما هو الا تلك الصورة العقلية من حيث انها موجودة
في الذهن وهي بهذا الاعتبار لا توجد في الخارج فلا يكون الكلي الطبيعي
على هذا الاصطلاح موجودا في الخارج فمن حكم بوجوده فقد لم يكن حمل
كلامه على هذا الاصطلاح وهو المط   لانه لو عرض للصورة العقلية
ولم يكن في الخارج صورة تطابقها هذه دعوى بديهية يحكم العقل بها
بعد تصورات اطرافها على ما ينبغي وما ذكر في صورة الاستدلال لم يقصد
به الا التنبيه عليها فلا يرد عليه انه اعادة الدعوى بعبارة مفصلة
كما لا يخفى وقس على ذلك نظائره في مواضع شتى مما سعدم او نافذ(?)
لان كل كثرة فلا بد فيها من واحد بالفعل قيل ان اراد بالواحد بالفعل
الواحد الحقيقي فما ذكره ممنوع لجواز ان يكون كل واحد من احاد
الكثرة مركبا من آحاد غير متناهية فلا ينتهي الانقسام الى واحد حقيقي
ورد ذلك بانه لا معنى للكثرة في الحقيقة الا المتالف من الآحاد الحقيقية
واما الواحد المركب فما لا اساس(?) فانه وان جاز ان يعتبر جزء الكثرة
لكنه في الحقيقة كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الآحاد الاعتبارية
مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك من آحاد حقيقية والا لزم
تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك آحاد اصلا وهو ممتنع بديهة
ولا يجوز ان يكون منقسما بالقوة ان فسر البسيط بما لا جزء له
بالفعل فهذا الكلام مستدرك لان وجود الاجزاء بالقوة لا ينافي البساطة
على ذلك التفسير فلا حاجة الى نفيه وان فسر بما لا جزء له اصلا لم يكن مستدركا
لكنه لا يتم لانتقاضه بالاتصال الجسم الواحد في نفسه مع قبوله الانقسام
والحل ان قبول الانقسام لا يستدعي وجود الشيء في نفسه تلك الاجزاء المفروضة
فيه بل يقتضي ان يكون هناك وجود متفرع على فرض الانقسام فيكون ذلك
التقسيم(?) ايضا فرضيا ولا استحالة فيه   فانه ليس في الخارج شيء هو

بساطة او تركيبا اعترض عليه بانه مجرد دعوى بلا دليل ليست بينة بذاتها
فلا بد من برهان عليها وقد ههنا كل اتفاق على ما هو الحق فيها وفي نظائرها
ولا بد من رعاية الانصاف في تسليمها وردها ولولا التمسك لاحتج الحق
في كثير من مواضعه   لان كل بسيط حقيقي يصدق عليه انه بسيط
بالقياس الى المركب بهذا المعنى على تفسيره للبسيط الاضافي بما هو جزء لغيره ان
لو كان كل بسيط حقيقي جزءا لغيره وليس كذلك فان الواجب تعالى منزه
عن ان يكون جزءا لغيره ولو فسر البسيط الاضافي بما يكون اقل جزءا
من غيره مطلقا وحمل على معنى انه اما لا جزء له اصلا او له جزء اقل من
اجزاء ذلك الغير لتم لكنه تعسف وقيل يستقيم الكلام بان يراد بالمركب
ما سواه من الحقيقي والاعتباري فان كل بسيط حقيقي هو جزء من
غيره ولا يعتبر العقل اضافته الى كله فلا يكون بسيطا اضافيا ثم الظاهر
ان النسبة بين البسيطين عموم من وجه وبين المركبين مساواة فان
كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون هو مركبا اضافيا بالقياس
الى ذلك الجزء كما ان ذلك الجزء سواء كان له ايضا جزء او لا بسيط اضافي
بالقياس اليه   اي كما يحتاج المركب الى الجاعل كذلك يحتاج
البسيط الى الجاعل اي الحق ان الماهيات الممكنة مجعولة بجعل
الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج الى تأثير الفاعل
هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلها محتاجة الى جعل الجاعل
اي تأثير المؤثر فيها ولا ينبغي لعاقل ان يتوهم استغناء ممكن موجود
عن فاعل يوجده ويحققه ثم الاثر اي ما يحصل في الخارج من جعل الجاعل
اي تأثير الفاعل هو ذات الممكن او وجوده فلذلك قال بعضهم ماهيات الممكنات
مجعولة بجعل الجاعل دون وجوداتها ومنهم من قال ليست الماهيات
مجعولة على معنى انها في انفسها ليست مجعولة سواء كانت بسيطة او
مركبة بل هي مجعولة باعتبار وجوداتها فان السواد مثلا لا يحتاج الى
جاعل يجعله سوادا فانه امر غير معقول قطعا بل الى جاعل يجعله موجودا

قلنا الماهيات في انفسها مجعولة موجودة بل الماهيات في كونها ولا
وجوداتها في انفسها مجعولة وهذا المعنى لا يخفى ينبغي ايضا ان سارع صح
وقد سبق تحقيقه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بهذا
المعنى وبين اثباتها لها بما بينا انه الحق الذي لا يوهم بطلانه وذهب
طائفة الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان ارادوا بالمجعولية
احد المعنيين المذكورين فالفرق باطل بلا شبهة لان المجعولية بالمعنى
الاول ثابتة لهما معا وبالمعنى الثاني منتفية عنهما معا كما حققته وان
ارادوا كما هو الظاهر ان ماهية المركب محتاجة في حد ذاتها الى انضمام
بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى جاعل يحققها
في نفسها بضم بعض اجزائها الى بعض دون ماهية البسائط اذ لا يتصور
فيها مجعولية في حد ذاتها فالمركب والبسيط يشتركان في المجعولية
بحسب الوجود والاحتياج الى التأثير ويتمايزان في ان المركب مجعول في
حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط فلا شبهة في صحته ولا يتجه
عليه ان البسيط قد يكون ممكنا وكل ممكن محتاج الى جاعل كما لا يخفى قولهم
ويقول ح ان الامكان لا يعرض البسيط لم يريدوا به امكانه بالقياس
الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في الممكنات دون الواجب والممتنع
وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لا ينفي عنه الوجوب و
الامتناع ايضا لانهما نسبة كالامكان بل ارادوا به حاجته في حد ذاته
كما في المركب وح يندفع الجواب عنه بما ذكره الشارح من ان عروض الامكان
للبسيط لا يقتضي اثنينية في ذاته وبما حققناه لك يندفع عنك كل الاحتمالات
الثلثة كلها صحيحة واما الاحتمال الرابع وهو ان يكون البسيط مجعولا دون
المركب فلم يقل به احد لظهور فساده هذا وقد قال بعض الفضلاء ان هذه
المسئلة من المداحض ونحن ننبئك قدامك فيها باشارة خفيفة الى تحرير
محل النزاع ومنشأ المذاهب وهي ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني راوا
ان عوارض الماهيات ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي

باي وجود

باي وجود وجدت كالزوجية للاربعة فلا يتصور خلوها عن الزوجية
في الخارج ولا في الذهن حتى لو فرض اربعة غير زوج لم يكن اربعة
وقسم يلحقها باعتبار الوجود الخارجي كالتناهي والحدوث للجسم فانهما
لا تلزمان ماهيته بل وجوده الخارجي حتى لو تصور جسم غير متناه او
قديم لم يكن ذلك تناقضا وتصور الجسم غير جسم وقسم يلحقها باعتبار
وجودها الذهني كالذاتية والعرضية ونظائرهما فنبهوا على ان المجعولية
من لوازم الوجود الخارجي لا من لوازم الماهية فلو تصور انسان غير مجعول
لم يكن الا انسانا وارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل فقال بعضهم
ان المجعولية وارادوا بها الاحتياج الى الغير يلحق الماهية المركبة من حيث
هي هي فان احتياجها الى جزئها يلحقها لذاتها وقال بعضهم الماهيات
كلها مجعولة وارادوا عروض المجعولية لها في الجملة اعم من ان يكون
عروضها لنفس الماهية او للوجود واعم من ان يكون الاحتياج الى الفاعل
او الى الجزء هذا ما قاله وفيه بعد لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها
او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جار في كثير من اللوازم فليس
لتخصيصه بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما ان الماهية محتاجة الى الفاعل
في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني سواء اتحد الفاعل
فيهما او تعدد فكون المجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية
مطلقا وان قيد المجعولية بالاحتياج في الوجود الخارجي الى الفاعل كان
الكلام صحيحا والتقييد تكلف وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان
معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلا فيها
على ما مر كل من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة   كل واحد من البسيط
والمركب قد يتقوم بنفسه بمعنى قيام الشيء بنفسه كما اشار اليه الشارح الا يقوم
بغيره لان للشيء قياما حقيقيا بنفسه كما ان له قياما صفتيا بغيره وكل ما
قام بنفسه ان كان ممكنا كان جوهرا وكل ما قام بغيره ان كان ذلك الغير مستغنيا
عنه كان عرضا والا لكان جوهرا ايضا   وعدمه علة لعدم الكل تامة

فهل يلزم من ذلك ان يكون لشئ واحد بعينه وهو رفع هذا الوجود المعين
علل تامة بعدد اجزاء هذا المركب وهم قد صرحوا باستحالة توارد علل تامة
على واحد بالشخص لا يقال المستحيل ان تتوارد عليه علل تامة موجودة معا
لا ان تتوارد عليه على سبيل البدل لانا نقول البرهان الدال على الاستحالة
شامل للقسمين معا فاما ان يسهل الثاني ايضا او يبطل الدليل قطعا على ان
اعدام الاجزاء قد تجتمع معا فيلزم ح التوارد المستحيل جزما ونحن نقول ذلك
البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة
او ممكنة الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على
استحالتها ثم ان كل احد من عدم الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط
تقدمه على سائر الاعدام الاخر فاذا اعدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم
في ذلك الزمان ولا قبله جزء آخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة
تامة لعدم المركب واذا اعدم جزءان منه معا في زمان لم يكن شئ من هذين العدمين
علة تامة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة له بشرط تقدمه
زمانا على اعدام الاجزاء الاخر وعدم تاخره زمانا عن شئ من عدمي هذين
الجزئين واذا اعدم جميع اجزائه معا في زمان كان جميع هذه الاعدام معا
علة تامة له بشرط عدم تاخره عن شئ من اعدام اجزائه فهذه علل تامة
قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر من ذلك انه اذا اعدم
المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم جزء آخر بعده وهذا الاشكال
ليس مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم
الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان كل احد منها ايضا علة تامة لعدم
المعلول البسيط ووجه النقض ما نبهت عليه وانما قيدنا المعلول بالبسيط اذ في
المركب لا بد من عدم شئ من الاجزاء والا لم يكن المركب معدوما فلا يكون
شئ من تلك الاعدام المذكورة علة تامة لعدم المركب فان قلت اذا اعدم الفاعل
مع جزء من المركب في زمان معا فالعلة التامة لعدم المركب فاذا علت على عدم
الجزء وحده ان لم يكن لعدم ذلك الفاعل مدخل في عدم ذلك الجزء والا فالمجموع

المركب من عدميهما وعدم الجزء على هذا التقدير الاخر علة قريبة مستلزمة
وان لم يكن علة تامة حقيقة هذا وقد قيل ان عدم الجزء هو بعينه
عدم المركب ومن ثم امتنع تصور ارتفاع الجزء مع تصور بقاء الماهية
بخلاف العلل الفاعلية والشرائط فانه يمكن تصور ارتفاعها مع بقاء
الماهية وان كان المتصور مستحيلا وكذا الحال في لوازم الماهية كالزوجية
للثلثة ويلزم هذا القائل ان لا يكون عدم المركب الواحد الشخصي واحدا
شخصيا بل يتعدد اذ كل واحد منه هو عين عدم الجزء واحد من ذلك
المركب ويجوز اجتماع تلك الاعدام دفعة ومتعاقبة وقد يلتزمه زاعما
ان عدمه بعدم هذا الجزء يغاير عدمه بعدم الجزء الآخر ولهذا صح
ان يجامع احد العدمين ما يمتنع ان يجامعه الآخر ولا يمكن الزامه تعدد
عدم البسيط الشخصي بتعدد اعدام علله الناقصة اذ ليس عدمه عين تلك
الاعدام نعم يتعدد اضافته اليها وذلك لا يوجب تعدده في نفسه
فالاجزاء يعدم بعدم المركب اي كل واحد منها يعدم عليه تقدما بالطبع
لكن بالنسبة الى جزء واحد على ان المتقدم على عدم المركب عدم جزء واحد
لا بعينه لا عدم كل احد من اجزائه وهذا التقدم بالعلية فالفرق بين
تقدمي وجود الجزء وعدمه من وجهين وقد يتوهم مما ذكر من ان المتقدم
بالعلية على عدم المركب هو عدم جزء واحد لا بعينه لا عدم كل احد من اجزائه
ان العلة التامة لعدم المركب هو هذا الامر الكلي اعني عدم جزء لا بعينه
ولا تعدد فيه فلا يصح قوله وعدم كل احد من الاجزاء علة تامة لعدم المركب
ولا يرد ذلك الاشكال اعني تعدد العلل التامة للواحد الشخصي حتى يحتاج
الى النقض وهذا التوهم لا يجدي نفعا لان ذلك الامر الكلي لما كان متحققا
في افراد متعددة وكان تحققه في ضمن اي واحد منها بدلا عن الآخر
كافيا في تحقق المعلول كان الاشكال باقيا بحاله وتقدم الجزء
على الكل علة لغنى الجزء عن سبب آخر يحققه عند تحقق الكلي وصفوا
الجزء بانه غني عن السبب ولم يريدوا بذلك ان الجزء لا يحتاج في تحققه

لا سبب اصلا لان الممكن لا يستغني عن السبب بل ارادوا ان الجزء مستغن
في تحققه عن سبب خارج من سبب الكل لان ما هو سببه اما ان يكون
عين سبب الكل او داخلا فيه وذلك لان ما يتوقف عليه الجزء يتوقف
عليه الكل قطعا فاما ان يكون كافيا في تحقق الكل ولا وعلى التقديرين فلوازم
الماهيات لا توجد فيها هذه الخاصة لانها محتاجة الى سبب خارج من سبب
الماهية وهو نفس الماهية او ارادوا انه حال تحقق الماهية لا يحتاج الى
سبب يتجدد حتى يتحقق كما ذكره في الشرح فعلى هذا فلوازم الماهيات تشارك
الاجزاء في هذه الخاصية فانها لا تحتاج ايضا الى سبب يتجدد حال تحقق
الماهية لان ذلك يفضي الى تحصيل الحاصل كما في الاجزاء واما العوارض
التي لا تلزم الماهية فهي محتاجة الى سبب يمكن ان يتجدد حال تحقق الماهية
فيجعلها متصفة بتلك العوارض وان اعتبر في الجزء الذي
هو الجزء بين الثبوت بمعنى البين بالمعنى الاخص وهو ان لا يمكن تصور الماهية
الا مع تصوره متصفة به وهو الذي عبر عنه في خواص الذاتي بوجوب الاثبات
فيحصل للجزء خواص ثلث سياق الكلام ظاهره يقتضي ان يكون الخاصة
الاولى للجزء مطلقا وهي التقدم والخاصة الثانية للجزء الخارجي وهو
الاستغناء عن السبب الجديد بحسب الخارج والخاصة الثالثة للجزء الذهني
وهي كونه والشارح جعل الخاصة الثانية مطلق الاستغناء عن السبب الجديد
الشامل للجزء الخارجي والذهني وذكر ان الخاصة الثالثة هي امتناع رفع الجزء
عن المركب على معنى انه اذا تصور الجزء مع تصور المركب امتنع للعقل ان يحكم
بسلب الجزء عنه وهذه هي التي عبر عنها في خواص الذاتي بامتناع السلب وذلك
انهم عدوا للذاتي خواص ثلثا الاول امتناع الرفع والسلب بالمعنى الذي
عرفت آنفا الثانية وجوب الاثبات على معنى انه لا يمكن تصور الماهية الا مع
تصور الذاتي مع التصديق بثبوته لها كما ذكرنا في تفسير البين قالوا والاولى
اعم من الثانية لان التصديق بثبوت الذاتي للماهية اذا لزم من مجرد
تصور الماهية لزم من التصورين بدون العكس الثالثة وجوب التقدم في

في الوجهين والعدمين على معنى ان الجزء ان كان خارجيا يعدم في الخارج
وان كان ذهنيا يعدم في الذهن وجعلوا الثالثة خاصة مطلقة و
الاولى مشتركة بين الذاتي واللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية
مشتركة بينه وبين اللوازم البينة بالمعنى الاخص فان الاولى
هي الحصول الموصوف بالتقدم من غير سبب جديد والثانية هي الحصول
من غير سبب جديد فعلى تفسير الثانية يصح دون الاول فانها الحصول
الموصوف بالتقدم لا غير ما ذكره في تفسيرها هو المركب من الاول و
الثانية ولا يلزم من كون المركب اخص من شيء كون جزئه اخص منه وحاصله
ان الاولى هي الحصول الموصوف بالتقدم والثانية هي الحصول المستغني
عن السبب الجديد ولا نم ان الحصول الثاني مطلق والاول مقيد بل
كل منهما مقيد بقيد على حدة والجواب ان الحصول الموصوف بالتقدم يستلزم
الاستغناء عن السبب الجديد فلذلك قيد به وان لم يكن داخلا في مفهومه
واما الحصول المستغني عن السبب المتجدد فقد لا يكون متقدما كما في لوازم
الماهية فكل ما يتقوم به المركب فهو جزء وبالعكس اي كل جزء
يتقوم به المركب قوله فلا ينتقض بالعلة الفاعلة وذلك لان المركب لا يتقوم
بها بل يتقوم منها وهذا مبني على تفسير تقدم الجزء على المركب بتقومه به وقد
رد عليه بانه لا معنى لكونه جزءا الا انه يتقوم المركب به فلو كان معنى التقدم
ذلك لكان تقدم الجزء عين كونه جزءا وهو باطل لانه تقدمه معلل بجزئيته
بل تقدمه عليه كما صرحوا به هو الترتيب العقلي الذي سوف بيانه وذلك
مشترك بين الجزء والعلة الفاعلة فالاشكال متوجه واقول انهم عدوا
التقدم خاصة مطلقة للذاتي وارادوا ان كون الشيء محمولا على المركب
متقدما عليه خاصة مطلقة له فباعتبار الحمل لم توجد هذه الخاصة في
الاجزاء اي رحمه والعلة الفاعلة وغيرها فباعتبار التقدم لم توجد في
اللوازم البينة فاختصت بالذاتي على الاطلاق واما جعل التقدم وحده
خاصة مطلقة للجزء مطلقا فمنه ذلك الاشكال وانما وقع الاشتباه

في هذه الخاصة لانهم فسروا ان الخاصة المطلقة للذاتي ساووا الى ان التقدم
مشترك بينه وبين الاجزاء واى رحمه حيث قالوا ان الخاصة المطلقة
للذاتي ح التقدم على الماهية في الوجودين وكذا في العدم ولم يريدوا
ان الذاتي يتقدم على الماهية في الوجود الخارجي اذ لا تغاير في الوجود
الخارجي اذ لا تغاير في الوجود الخارجي بينهما بل ارادوا ان الجزء ان كان
جزءا ذهنيا وهو الذاتي كان متقدما في الوجود الذهني وان كان جزءا
خارجيا كان متقدما في الوجود الخارجي بينهما بل ارادوا ان الجزء ان
كان جزءا ذهنيا وهو الذاتي كان متقدما في الوجود الذهني وان كان
جزءا خارجيا كان متقدما في الوجود الخارجي فقد توهموا ان التقدم
الجزء مطلقا مع انهم قصدوا بيان ان الخاصة المطلقة للذاتي ونظيرهم كذلك
الا ساره وان الخاصة المطلقة للذاتي ح المحمولية مع التقدم فتوهم بعضهم
من كلامهم انهم عدوا التقدم وحده خاصة مطلقة للجزء مطلقا فوقعوا
في حيص بيص ولنا ان نقول انهم عدوا كون الشيء متقدما على المركب مع
كونه غير خارج عنه خاصة مطلقة للجزء مطلقا ولا اسعاص لعله التعاطى عليه
وغيرها والله اعلم و لان اللوازم القريبة يصدق عليها بانا ان
الخاصتان قد عرفت ان الاستغناء عن السبب باى معنى يصدق للوازم
القريبة اى البينة وهو المعنى الذي ذكر في الشرح وباى معنى لا يوجد فيها
وهو المعنى الذي ذكرناه اولا وهذا مزدوج واما المثال
للتوضيح نوقش في ذلك بانا لا نم انه مزدوج بل هو ضعفي واى فرق بين
الحجر الموضوع الى جنب الانسان وبين العسكر حتى جعل الثاني حقيقة مؤلفة
دون الاول فان قيل للثاني هيئة اجتماعية يستتبع خواص كقتل ومنع العدو
وايقاع الرعب وغير ذلك فلذلك عد حقيقة مؤلفة اجيب بان الاول ايضا
كذلك اذ يمكن ان يمنع جريان الماء والهواء وسيلان التراب اذا وقع
جزاه مماثل طرفه الى غير ذلك من الخواص وهذه المناقشة فاسدة جدا
لان الكلام في المركب الذي له وحدة حقيقية كما صرح به الشارح ومعنى ذلك

ان اتصافه بالوحدة وكونه واحدا لا يكون مبنيا على اعتبار اصلا ولا
مستندا على معتبر بعد التنبيه بذلك المثال ان الاجزاء اذا استغنى
بعضها عن بعض من كل الوجوه بحيث لم يكن بينها حاجة اصلا لم يحصل
منها ماهية حقيقية لها وحدة حقيقية واما العسكر فليس له وحدة حقيقية
بل هو عبارة عن مجموع الآحاد الموجودة وليس له جزء سواها فيكون
ماهية موجودة في الخارج اذ لا يتصور عدم المركب الا بعدم شيء من اجزائه
وبهذا الاعتبار عد ماهية حقيقية اى موجودة في الخارج يترتب عليها
اثار خارجية لكنه ليس لها وحدة حقيقية بل وحدتها اعتبارية بعرضها
بملاحظة الهيئة الخارجية عليها امر اعتباري ولذلك قيل في المواقف
واما العسكر فانه ماهية اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية
كالهيئة الاجتماعية للعشرة هو ادويه المعجون المتمثل العشرة غير مطابق
لما نحن فيه سواء اريد بالعشرة العدد او المعدود لان الوحدة ان لم
يكن موجودة فظاهر ان الماهية العدد ماهية اعتبارية وان كانت موجودة
فالوحدات العشرة ليس لها وحدة حقيقية بل اعتبارية نظرا الى
الهيئة الاجتماعية كالمعدودات العشرة على ما سبق ذكره في العسكر
والكلام فيما له وحدة حقيقية كما مر واما المعجون فعدم حل لابد فيه من مزاج
يستعقب كيفيات اى آثارا صادرة عنه وانه اى المزاج محتاج الى
الاجزاء الاخر لحلوله فيها واما حدوث الهيئة الاجتماعية من مفردات
المعجون فقد عرفت انه لا عبرة به فان قيل المعجون جوهر والمزاج عرض
فكيف يكون جزءا منه قلنا المراد بالمزاج هيئة الصورة النوعية التي هي مبدا
للآثار المختصة بالمعجون وتابعة للمزاج الحاصل فيه بناء على كيفيات مفرداته
اطلاق المسموع على التابع مجازا هذا ان اثبتنا للمعجون صورة نوعية
مخالفة لصور مفرداته وان اكتفي فيه بمجرد المزاج واسند صدور الآثار
المختصة به اليه قلنا ان يجوز كون الجوهر مركبا من جزئين واحدهما جوهر
والاخر عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو جزء ولا امتناع كما صرح الشريف

انما المشع العرض على الجوهر مواطاة وان تركب الجوهر من عرض قائم
بذلك الجوهر لانه يكون منافاة ومايكون جزاله يعدم عليه
اجزاء الماهية اما ان يكون متميزة في الخارج المركب الخارجي لا اشكال
فيه وهو التركب من اجزاء غير محمولة على المركب مواطاة انما الاشكال
في التركب الذهني وهو التركب من الاجزاء المحمولة على المركب حمل المواطاة
فلذلك تحيرت فيه الاوهام واختلفت آراء العلماء فمنهم من قال انه لا معنى
للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيا واحدا قد حصل له معان
مستتبعة لمعان اخر فينتزع العقل من تلك المعاني مفهومات محمولة على
ذلك الشي وتلك المحمولات امور ذهنية فالماخوذة من المتبوعات هي
الذاتيات ومن التوابع العرضيات كالانسان مثلا فانه شي حصل
له عدة من المعاني كالاستغناء عن الموضوع والابعاد والنمو والحس و
الحركة الارادية والنطق فصار ذلك الشي باعتبار الاستغناء جوهرا
وباعتبار الابعاد جسما وباعتبار النمو ناميا وباعتبار الحس حساسا و
باعتبار الحركة الارادية متحركا بالارادة وباعتبار النطق ناطقا ثم ان
هذه المعاني استتبعت معاني اخرى فالجسم استتبع المتحيزية والنامي
المتحركية في الاقطار والحساس النامية والناطق بالتعجب والجوع
قابلية الصناعات وغيرها فتلك المتبوعات ذاتيات بها صارت تلك
الماهية تلك الماهية اذ ليس المراد بالماهية سوى ان يكون شي قد حصل
له معان تتبعها صفات لا يوجد بدونها وهذه التوابع عرضيات اذ ليس
لها دخل في تحصيل الماهية بل تحصلت بالعرض وهكذا حكم سائر الماهيات
المركبة من الاجزاء المحمولة وزعم هذا القائل انه يسهل بهذا التحقيق
امتياز الذاتيات من العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة وفيه
بحث لان تلك المعاني الحاصلة للشي المستتبعة لمعان اخرى ان كانت
داخلة في ذلك الشي كان مركبا من اجزاء متباينة في الوجود ولا يكون
شي منها محمولا عليه مواطاة ولا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتية له

لان المشتق عن جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب والمشتمل
على ما هو خارج عن الشي لا يكون ذاتيا له كالنسبة وان كانت خارجة عنه
لم يكن شي منها ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لا يكون ذاتية له
لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب اما تمثيله بالانسان فيرد عليه
مع ما سبق ان الاستغناء عن الموضوع مفهوم عدمي لازم للجوهر الذي
هو الجنس عند من يقول به فاذا قيل الجوهر هو الممكن المستغني عن الموضوع
كان ذلك رسما بخاصة عدمية كما صرحوا به وليس الجوهر ماخوذا من الاستغناء
على طريقة اخذ النامي من النمو والحساس من الحس على ما زعمه وكذا نقول ليس
معنى الجسم هو مفهوم ذي الابعاد بل هو عارض للجسم الذي عندهم فلا معنى
لاخذ الجسم من الابعاد وجعل قابل الابعاد فصلا للجسم مردود بوجوه مذكورة
في مظانها وكيف يصح ان يجعل النامي واخواته مع اشتمالها على اعراض
ذاتيات لما صدقت عليه من الجواهر وقد صرحوا بان مفهوم الناطق ليس
فصلا حقيقة بل دال به على فصل مجهول الماهية وكذا الحساس والمتحرك بالارادة
فظهر بما ذكرنا انه لا حاصل لما سماه بالتحقيق وجعله منشا للسهولة فيما هو
معظم اركان الحكمة ومن اقوال اخر والضبط في تقريرها وتحريرها ان يقال
ان ماهية الانسان مثلا يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم و
الحيوان والماشي والكاتب والضاحك وغير ذلك وليس نسبة هذه
المفهومات اليها على السوية بل منها ما هي خارجة عنها عارضة لها كالماشي
واخواته ومنها ما ليست كذلك كالجوهر واخواته ثم ان هذه المفهومات التي
ليست هي خارجة عنها لا شك انها امور متغايرة في الذهن بحسب انفسها و
وجوداتها فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان يكون صورا لشي واحد في
حد ذاته او لاشياء متعددة الماهية وعلى التقدير الثاني اما ان يوجد تلك
الماهيات المتعددة بوجودات مختلفة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلثة
لا مزيد عليها فذهب الى كل منها طائفة الاحتمال الاول ان يكون تلك الصور
لشي واحد لا تعدد في ذاته ووجوده بل هو امر بسيط ذاتا ووجودا ينتزع العقل

منه باعتبارات شتى بهذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء
المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعلها في الخارج
هو بعينه جعله وانما التمايز بينها الا في الذهن فقط الاحتمال
الثاني ان تكون تلك الصور لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة
في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير
المركب ماهية لا وجودا الاحتمال الثالث ان تكون تلك الماهيات المختلفة
موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير
المركب ماهية ووجودا وعلى كل واحد من هذه الاقوال اشكال اما القول
الاخير فهو ان التركيب يكون من اجزاء متمايزة بحسب الخارج في الماهية
والوجود وشان هذه الاجزاء امتناع حملها على المركب منها بالمواطاة وكذا
حمل بعضها على بعض فان الشيء المجتمع من الاشياء المختلفة الذات والوجود
يمتنع ان يقال انه هو بعينه هذا الواحد او ذاك الواحد ويمتنع ان يقال
بعضها هو الاخر منها فان المتمايزين في الماهية والوجود وان فرض بينهما اي
ارتباط امكن لا يصح ان يقال احدهما هو الاخر بعينه بديهة وبهذا ابطل
ما تمسك به هذا القائل من ان هذه الاشياء لما اجتمعت وحصل منها ذات
واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض
واما القول الثاني وهو القول بتغاير الاجزاء المحمولة ماهية لا وجودا
ففيه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحدة من تلك الماهيات
لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها لزم وجود
الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال واما القول الاول وهو القول
باتحادها ماهية ووجودا ففيه ان الصور العقلية المتخالفة لا يجوز ان تكون
مطابقة لامر بسيط في الخارج وقد تقدم مع جوابه فهذا القول هو المنصور
وعليه المحققون بل جعل كل منها في الخارج هو بعينه جعل الاخر وجعل
المركب بعينه جعل الاجزاء وذلك لانها لما اتحدت في الخارج مع المركب ماهية
ووجودا وكذا اتحد بعضها مع بعض لم يتصور فيها بحسب الخارج الا جعل واحد

هو بعينه جعل المركب وجعل الاجزاء ولم يرد ان الجعل في الكل واحد
مع تعدد الماهية لاستلزامه احد القولين المذكورين فذكره اشارة
الى القول الاول ومعنى كونهما جزئي الماهية كونهما جزئي حدها
في الذهن ان حصل الحد والمحدود متحدان في الحقيقة فما كان جزءا
لاحدهما كان جزءا للاخر قطعا فالصواب ان يقال ومعنى كونهما جزئي
الماهية كونهما جزئين للفظ الدال على حد الماهية اجيب
بان الحد لما اعتبر فيه التفصيل كان نسبة كل واحد من الامور المفصلة
اليه بالجزئية فلا يصح حمل شيء من تلك الامور على الحد لان جزء الشيء من
حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه كما سياتي بيانه واما بالنسبة الى الماهية
الملحوظة اجمالا فلا يلاحظ حينئذ الجزئية بل يوجد تلك الامور من حيث
هي فيكون محمولة على الماهية كما سياتي ايضا وبهذا القدر من الاختلاف
بين الحد والمحدود لا يوجب اختلافهما في الحقيقة بل هما متحدان حقيقة
ويختلفان بذلك الاعتبار الموجب لامتناع الحمل على احدهما دون الاخر
ويمتاز عنه بفصل هو قابض البصر لما كان فصله المميز له عن البياض مجهول
الحقيقة دل عليه بعارضه الذي هو قابضية البصر على قياس ما ذكر في الناطق
ونظائره ولقائل ان يمنع الملازمة يعني قوله ولو كان للون وجود
مستقل لقابض البصر ايضا وجود اخر لجاز لحوق اي فصل كان باللون
وحيث كان هذه الملازمة مستدلا عليها كان المنع راجعا الى بعض مقدمات
دليلها فان تغاير وجودي اللون وقابض البصر لا ينافي كون اللون
في وجوده الخاص مشروطا بوجود القابض واذا جامع اللون فصلا اخر
كان موجودا بوجود خاص اخر مشروطا بذلك الفصل الاخر ويمنع
انتفاء الثاني وهو قوله لجاز لحوق اي فصل كان باللون فانه يجوز ان
يتعاقب على اللون فصول مختلفة ويكون هو مع كل واحد من تلك الفصول نوعا
اخر من اللون كالهيولى التي تتعاقب عليها صور نوعية وقيل
ان جنس السواد المحسوس لا يتميز عن فصله في الخارج بهذا دليل ان علم

تميز الجنس عن الفصل في الوجود الخارجي واتحادهما في الجعل في تزييف
كالدليل الاول يلزم ان يكون احساسنا بالسواد احساسًا
بمحسوسين قيل لم لا يجوز الامر كذلك لكن لشدة امتزاجهما لا نميز
بينهما فنتوهم ان هناك احساسا واحدا اذ لو كان لكل وجود في
الخارج هذا هو الدليل الثالث على اتحادهما في الجعل والوجود وهو
المرضي وقد سبق تحقيقه اجيب بان اعتبار الجنس مع قطع
النظر من وجوده الخارجي انما هو في العقل فحيث لا يستلزم جواز
حمل الاجزاء الخارجية كالجدار والسقف على المركب كالبيت اذا قطع
عن الوجود الخارجي ولا شك في بطلانه اذ لا يصح ان يقال البيت هو
السقف ولا يقال البيت هو الجدار سواء قطع النظر عن الوجود الخارجي او
لم يقطع فالصواب في الجواب ان يقال معنى الحمل في الاجزاء المحمولة كما سبق
اشارة اليه ان المتغايرين مفهوما متحدان في الوجود الخارجي حقيقة
او توهما وهذا المعنى لا يتصور الا مع التمايز والتغاير في الوجود الذهني
والاتحاد في الوجود الخارجي نعم يجب ان يقطع النظر في حملهما على الماهية
النوعية عن الجزئية العارضة لهما في الذهن كما سنحققه هذا وقد اعترض
ايضا ان قولكم اذ الماهية من حيث هي لا تحقق لها الا في العقل يناقض
ما تقدم من ان الماهية لا بشرط وهي الماهية من حيث هي موجودة في
الخارج الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية
الخ هذا الكلام مشهور فيما بينهم ولذلك حكموا بان اجناس الاجسام وفصولها
ماخوذة من موادها وصورها وقال بعض الافاضل ان الماهية المركبة
من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء محمولة وبالعكس
بل الماهية المركبة من الاجزاء المحمولة لا تكون الا بسيطة في الخارج
وحقق ذلك بانه اذا تركبت من اجزاء غير محمولة وحصل تلك الاجزاء
باسرها مجتمعة في العقل فلا شك انه يحصل ماهية ذلك المركب في العقل ويكون
القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما كما ذكره الرئيس في الحكمة

ان يكون ﻫ

المشرقية فلو فرض ان لذلك المركب اجزاء محمولة فتلك الاجزاء المحمولة
ان لم تشتمل على غير المحمولة لم يحصل منها صورة مطابقة لماهيته ضرورة
ان الصورة المطابقة لها هي الملتئمة من تلك الاجزاء وان اشتملت عليها
فان لم تشتمل على امر زائد فهي تلك الاجزاء بعينها لا اجزاء محمولة وان
اشتملت على امر زائد فذلك الامر الزائد ان كان داخلا في ماهية المركب
كان الحد التام لحقيقة المركب قابلا للزيادة والنقصان وهو محال وان
لم يكن داخلا في ماهيته لزم اعتبار الامر الخارجي في الحد التام هف قال
واي حاصل انه لو كان للمركب اجزاء غير محمولة لكان مجموعها تمام حقيقة المركب
في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له ايضا اجزاء محمولة مغايرة
لتلك الاجزاء بوجه ما لكان مجموع الاجزاء المحمولة ايضا تمام حقيقة المركب
في العقل فيكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه لا
يقال المركب من اجزاء غير محمولة يتركب من جزء يخصه كالجزء الصوري و
من جزء مشترك بينه وبين غيره كالجزء المادي فالمشتق من الجزء الخاص يكون
فصلا ومن الجزء المشترك يكون جنسا فكل مركب خارجي يكون مركبا في العقل
من الجنس والفصل وان لم يكن العكس الكلي لازما لانا نقول الاشتقاق
يخرج الجزء عن الجزئية لان اعتبار الجزء مع نسبة هي خارجة عن مفهوم الكل
لان النسبة بين الشيئين خارجة عنهما والجزء مع الخارج يكون خارجا نعم
الاشتقاق يصحح الحمل فقط انتهى كلامه وهذا هو المطابق لقواعدهم التي
بنوا عليها احكامهم وان لم يطابق تمثيلاتهم لكنهم يتسامحون في الامثلة
وذلك لان اجزاء الماهية لا يخ اما ان يكون بعضها اعم الاول ان
يقال اجزاء الماهية اما ان تتصادق او لا والثاني المتباينة كما ذكره بعضهم
والاول المتصادقة وهي اما ان تتساوى او يكون بينها عموم والاول المتساوية
والثاني المتداخلة فان قيل المراد بالمتباينة هنا ما لا يكون بعضها اعم من
بعض فيدخل فيها المتساوية فلا حاجة الى عدها قسما برأسها قلنا فكان
ينبغي ان يعد المتساوية في اقسام المتباينة ومنهم من قال الاجزاء ان تصدق

بعضها على بعض فهي متداخلة وحد المتساوية قسما منها فان كان كالادل
فالعام الجنس والخاص الفصل فان الفصل مقوم للجنس كالحيوان المشعور
وساق يحققه وجار مجرى الصفة للجنس فانه اصل الماهية والفصل
تتمة له بعينه كالموجود المقول على المقولات العشر فيقال مثلا
الجوهر موجود فهذا مفهوم مركب من معروض خاص وعارض عام و
المعروض متقوم لعارضه مثل النوع الاخر المحصص للنوع الاخير
لوضوح الامر فيه والا فكل ماهية تركب مع عارضها الخاص بها المغاير
لها مثال لما هو بصدده من الشيء المأخوذ مع احدى علله او من الشيء
المأخوذ مع احد معلولاته فيه لان العلة والمعلول متضايفان فتركب الشيء
مع علته يستلزم تركب الشيء مع معلوله فالتقسيم مستدرك واجيب بان
المقصود كما يشعر به العبارة هو انه اما ان يعتبر ذات المعلول من حيث
عرضت له اضافة الى العلة او يعتبر ذات العلة من حيث عرضت لها اضافة
الى المعلول فلا استدراك اصلا مثل العطاء فانه فائدة متقومة
بالفاعل يعني ان مفهوم العطاء قد اعتبر فيه ذات المعلول باعتبار اضافته
الى الفاعل فالداخل في مفهوم العطاء هو الاضافة الى الفاعل دونه
لكن لا يتعقل الاضافة بدون تعقله وقس على ذلك كثيرا من الامثلة
او مع علة المادة كالافطس الذي هو ذو تقعير في الانف الاولى
ان يمثل بالفطوسة التي هي تقعر في الانف اذ قد اخذ فيها الشيء الذي
هو التقعير مع قابله الذي هو الانف واما ذو التقعير فليس الانف قابلا له
بل لما اضيف اليه قوله اما ان يكون كلها وجودية الوجودية
هي التي لا يكون في مفهومها سلب والعدمية ما يكون في مفهومها سلب و
ظاهر انه لا يجوز ان يكون جميع الاجزاء عدمية لان السلب لا يتصور الا مع
الايجاب فكالجسم المركب من الهيولى والصورة قد يقال ان هذا تركيب
من الشيء مع علته الصورية او من الشيء مع علته المادية فلا يكون المثال مطابقا
اذ المقسم لا يحتمله فان قيل هو مدفوع بما عرفت من ان المراد من تركيب الشيء

مع احدى علله ان يؤخذ هو من حيث عرضت له اضافة الى احدى علله
وليس الامر ههنا كذلك اذ ليس الجسم عبارة عن الهيولى التي فيها الصورة
ولا الصورة التي في الهيولى بل هو عبارة من مجموعهما معا قلنا فكذا ينبغي
ان يكون المراد من تركيب الشيء مع غير علله ومعلولاته ان يؤخذ هو من
حيث عرضت له اضافة الى ذلك الغير وليس الامر في الجسم والعدد والعقعق
والبلقة كذلك فلا يكون هذه الامثلة مطابقة فتأمل ومن
الترتيب الذي هو اضافي يعني به ترتيب قطع الخشب على وجه يحصل به
الصورة السريرية واعلم ان هذه الاقسام انما هي للماهية مطلقا اعم
من ان يكون حقيقية او اعتبارية واما الماهية الحقيقية فلا يكون اجزاؤها
الا موجودة ولا يجوز بينها العموم من وجه ولا المساواة على ما قيل
اجزاء الماهية قد يؤخذ من حيث انها مواد ظاهر هذا الكلام
يشعر بان ما ذكره جار في الاجزاء مطلقا سواء كانت متميزة في الخارج
او في الذهن وليس الامر كذلك فان الاجزاء المتمايزة في الوجود
الخارجي لا يمكن ان يؤخذ محمولا معروضة للجنسية والفصلية بوجه من
الوجوه على ما سبق تحريره بل ما ذكره تفصيل وتوضيح لاحوال الاجزاء
المتميزة في الذهن فقط فان هذه الاجزاء لها اعتبارات اذ قد يؤخذ
الحيوان مثلا تارة بشرط شيء فيكون عين نوع من انواعه وتارة بشرط
لا شيء فيكون جزءا له وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولا عليه وليس معنى
اخذه ههنا بشرط شيء ان يؤخذ بشرط اي شيء كان كالضاحك والكاتب
مثلا بل معناه ان يؤخذ بشرط ان يدخل فيه ما من شأنه ان يدخل فيه و
يحصله وبيانه ان الحيوان ماهية مبهمة لا تحصل لها لا تعين الا بفصل ينضم
اليه فيحصله ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انه
متحصل ومتعين فاذا اخذ من حيث دخل فيه ما يحصله ويعينه قيل انه مأخوذ
بشرط شيء ولذلك يقال الجنس بشرط شيء هو عين النوع فالحيوان
بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا

وليس معنى اخذه ههنا بشرط لا شيء انه يكون مجردا عن كل شيء على ما ذكر
في الماهية المجردة بل معناه ان يؤخذ من حيث انه قد انضم اليه امر خارج عنه
وقد حصل منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزءا له
وجزء الشيء من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا يصح ان
يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء ومادة
لما تركب منه وغير محمول عليه فلا بد في هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ
شيء معه ففي الاول اعني اخذه بشرط شيء يؤخذ ذلك الشيء معه من حيث
هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه بشرط لا شيء يؤخذ معه ذلك
الشيء من حيث هو زائد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شيء
فهو ان يعتبر من حيث هو من غير ان يتعرض لشيء آخر اي لا يؤخذ معه شيء
من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه منضم اليه بل يؤخذ من حيث
هو فيكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع
المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق فالاجزاء الذهنية قد يؤخذ
من حيث انها محمولات فيعرض لها الجنسية والفصلية وقد يؤخذ من حيث
انها اجزاء ومواد فلا يكون محمولة واما الاجزاء الخارجية فلا يجري فيها
اخذها محمولة قطعا فلا يعرض لها الجنسية والفصلية اصلا قوله من حيث
ان اللفظ الدال عليها جزء لحدها اي جزء للفظ الدال على حدها وقد
ذكرناه من قبل وبحث لو انضم اليه معنى غيره هذا لم يرد ان هذا
الاعتبار مستغن عن الانضمام بل لا بد من ان ينضم اليه ما هو خارج
عنه من مبدأ محصل ومبدأ تعدد او غير ذلك ليتحقق معنى الجزئية ومعنى
كونه مادة وهذا هو اخذ الجسم بشرط لا شيء فان اخذ الجسم جوهرا
ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا يتعرض لشيء آخر اصلا هذا هو اخذه
لا بشرط شيء ولم يتعرض لاخذه بشرط شيء لان المقصود بيان جهتي
الجزئية والمحمولية وان احدهما غير الاخرى وزبدة ما تلخص ان الجزء
الخارجي لا يحمل اصلا وان الجزء الذهني لا يحمل من حيث هو جزء قطعا بل

من حيثية اخرى لا يقال اذا قلنا الانسان جسم هذه نسبة ترد
على حمل اجزاء الماهية عليها المراد به امر ثالث وتحقيقه اتحاد في الوجود
فان الانسان مغاير للجسم في الماهية لكنهما متحدان في الوجود والذات اي اراد
بذلك ان مفهومي الانسان والجسم متغايران في الذهن لكنهما متحدان في الوجود
الخارجي والماهية الخارجية فلا يرد عليه ما ذكره من عروض الوجود الواحد
لماهيتين بل يرد عليه ما تقدم من كون صورتين عقليتين مطابقتين لامر
بسيط في الخارج وان اراد انهما متغايران في الماهية مطلقا ومتحدان في الذات
اي الماهية باعتبار الوجود الخارجي اتجه عليه ما ذكره ثم ان الوجود الواحد
ان قام بكل واحد من الماهيتين كان ذلك كقيام العرض الواحد بمحلين لان
البديهة لا تفرق بينهما بل تجزم بان الحال الواحد بالشخص لا يقوم بكل واحد
من المحلين سواء كان ذلك الحال عرضا او لم يكن وان قام بمجموع الماهيتين
معا قياما واحدا كان الحال اللازم منه وجود الكل بدون اجزائه لا قياما
واحدا بمحلين وقد اشرنا الى ذلك كله في مباحث حمل الاجزاء المحمولة
فان الوجود ليس بعرض قد عرفت ان هذا لا يجدي نفعا واما قوله
مجاز عروضه للماهية المتقومة في العقل بامرين فان اراد به ان تلك الماهية
بسيطة في الخارج وان كانت مركبة في العقل فقد بان ان الوجود الخارجي
ح ليس عارضا لماهيتين سواء كان عروض الوجود الخارجي للماهيات
باعتبار قيامه بها في الخارج او في الذهن بحسب نفس الامر وان اراد به ان
تلك الماهية مركبة في الخارج فقيام الوجود الخارجي الواحد بالشخص بمحلين
بينهما بحسبها المتوهمين لا محالة لاستلزامه اما وجود الكل بدون اجزائه
واما قيام الواحد الشخصي بمحلين هذا وقد اعترض على قوله لم يعرض الوجود
لا بتصور الا في العقل بان احد الامرين لازم اما عدم الماهية في الخارج
او قيام الوجود بها في الخارج لان الماهية ان لم تكن موجودة في الخارج فهو
الامر الاول وان كانت موجودة فيه ولا شك ان كونها موجودة في الخارج
بوجود في العقل غير معقول فيكون موجودة بوجود في الخارج فذلك الوجود

وجوده

ان قام بنفسه او بماهية اخرى لم يكن موجودا لتلك الماهية التي فرضناها
موجودة به لان صفة الشيء لا تقوم بنفسها ولا بغيره فعين ماهية تلك
الماهية وهو الامر الثاني وانت خبير بحل هذه الشبهة وبنظائرها بما قد
حققناه من قبل وقد فسرناه لك تفسيرا فتمكن على ذكر منك لتفوز بالسبق
عن المضائق ومزاعمها   والحاصل ان الجزء من حيث انه جزء
يكون له وجود قد تبين لك ان الجزء المحمول جزء في الذهن فقط وله
بهذا الاعتبار وجود متقدم على وجود الكل في الذهن وليس هو بهذا
الاعتبار محمولا بل باعتبار اتحاده بحسب الخارج مع المركب وجودا وذاتا
وان الجزء الخارجي لا يتصور حمله على المركب فلا يمكن ان يثبت جزء
خارجي له باعتبار وجود متقدم على وجود المركب وباعتبار آخر ليس له
ذلك كما توهم به اطلاق الشارح كلامه على ما سبق تقدم منه
الجنس والفصل اذ نسبة الجنس والفصل اللذان هما جزآن عقليان
اذا نسبا الى المادة والصورة اللتين هما جزآن خارجيان كان
الجنس كالمادة في ان الشيء اي المركب حاصل معهما بالقوة والفصل
كالصورة في ان الشيء حاصل معهما بالفعل   على ان طبيعة الجنس
الجنس امر مبهم الطبيعة الجنسية كالحيوان مثلا اذا حصلت في العقل
كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج
وكانت غير منطبقة بل تمام حقيقة واحد منها فاذا انضم اليها الفصل
تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحد
من تلك الاشياء فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن وهي التعين و
زوال الابهام والتحصل اعني الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة
للجنس من حيث هو هو موصوف بتلك الصفات وعليته له بهذا المعنى بديهية
بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة
لوجود الجنس في الذهن مما لا والا لم يعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا توهم
كونه علة لوجوده في الخارج والا لتغايرا في الجعل والوجود واللازم باطل

في النسخ

بالمواطاة   فلا يحتاج الى ان ينفصل عنه بفصل قيل هذا اذا احتيج اليها
في انفصالها عن غيرها الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو
لها لجواز احتياجها في تقوم حقيقتها الى الجزء المساوي لا في الانفصال
بل يتحقق به حقيقتها والجزء المساوي فصل لانحصار اجزاء الماهية
في الجنس والفصل   كان احد التسعة او احد الثلثة التسعة
هي المشهورة من المقولات العرضية والثلثة هي الكم والكيف والنسبية
والترديد اشارة الى المذهبين المشهورين كما سيأتي ذكر مع ثالث
ذهب اليه بعضهم   وح لا يكون مندرجا تحت جنس وكذا الحال
في الاصول الاخرة من الماهيات المندرجة تحت الاجناس العالية فانها
غير مندرجة ايضا تحت جنس فجاز تركبها من امرين او امور متساوية
وانما يلزم ذلك ان لو كانت الاعراض منحصرة في التسعة او الثلثة
وهو ممنوع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا قالوا به وانما الذي يدعونه انحصار
الاجناس العالية للاعراض في التسعة او الثلثة والوقوف على انحصار
الاجناس العالية في احدهما مع وجود اعراض كثيرة غير مندرجة في تلك
الاجناس   وانما يلزم ذلك ان لو كان الجوهر ذاتيا له وبحيثيته ان
قوله كان كل من الامور المتساوية اما جوهرا او عرضا ان اراد به انه اما
عين مفهوم الجوهر او عين مفهوم العرض فالحصر ضرورة ان الاشياء
الممكنة ليست منحصرة في عيني هذين المفهومين وان اراد به انه لا بد
ان يصدق على احدهما فمسلم لكن لا يلزم من صدق مفهوم الجوهر على ما هو
جزؤه ان يكون ذاتيا له بل جاز ان يكون عرضيا له فلا يلزم كون الجوهر
جزءا لنفسه بل يلزم صدقه على جزئه صدقا عرضيا ولا استحالة فيه كصدق
الانسان على اجزائه المحمولة لا يقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا
لما تحته فلو صدق على جزئه كان ايضا جنسا له لا عرضيا لانا نقول ليس
معنى كون الجوهر جنسا لما تحته انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك
ممتنع في اي جنس كان ضرورة ان اجناس الماهيات النوعية صادقة

على فصول لها صدق العرض العام … قيل على تقدير تركب الماهية من
امرين متساويين لا يكون شيء منهما فصلا لها ما تقدم كان حاصله امتناع
تركب ماهية من امرين متساويين وهذا تسليم لجواز تركبها منهما وبيان
الامتناع كون شيء منهما فصلا لها بالمعنى المعتبر في الفصول المنوعة وعلى
هذا اندفع المط وسوال ما لا جنس له لا فصل له وتحصيل ما ذكره ان الفصول
المنوعة اعتبر فيها امور ثلثة الاول التمييز والثاني التعيين وازالة
الابهام والثالث التحصيل اعني التطبيق على تمام الماهية ولا شيء منها
في الامرين المتساويين لما تركب منهما اما التمييز فلان كل ماهية لا مشارك
لها في ذاتي فلا يتصور فيها تميز عن المشاركات في الذاتيات نعم لها
مشاركات في امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها ممتازة عنها كما ان
جزءها امتاز بالذات عما شاركه في عرضياته فليس كون احدهما مميزا
للآخر عن المشاركات في العرضيات اولى من عكسه وايضا تميز الجنس لتلك
الماهية مستلزم الدور كما ذكره واما التعيين والتحصيل فلانهما فرع على
امر مبهم متردد بين ماهيات لا ينطبق على تمام ماهية منها وذلك مفقود فيما
يتركب من امور متساوية ولما فقدت هذه المعاني الثلثة باسرها في تلك الامور
المتساوية لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المعتبر في الفصول المنوعة بل كان اطلاق
الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي ونحن انما ادعينا ان ما لا جنس له
لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى آخر وضع له لفظ الفصل تارة اخرى وقد يظهر
ان المعتبر في الفصول المنوعة هو التمييز الذاتي دون التعيين والتحصيل فانهما
امران خارجان عن مفهوم كونها فصولا متفارقان له لكون تلك الفصول منضمة
الى امور مبهمة غير محصلة ثم ذلك التمييز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور
المتساوية فانه يميز الماهية عما عداها سواء قلنا ان تلك الماهية بنفسها
ممتازة ايضا عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها غير
امتيازها بتمييز الجزء لها كما ان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء
الآخر او قلنا انها لا تمتاز بنفسها اصلا بل امتيازها باجزائها واذا كان

كل واحد من الامور المتساوية مميزا ذاتيا للماهية كان فصلا بذلك المعنى
حصصه … فكان علة تميزها الخ قيل ما ذكره يقتضي كون الاجناس
فصولا ايضا وجوابه مشهور في الكتب وسوال كون الجزء علة التمييز
الذاتي غير كاف في كونه فصلا بل لا بد مع ذلك ان لا يكون تمام الماهية
المشترك نعم ما ذكره من توهم الحمقة مع تحقق جزئيها لا ينافي كون الماهية
علة موجبة لامتيازها لكنه لا يجدي ايضا لان الشارح بصدد المنع وما
يستند اليه … وايضا هذا الكلام قائم بعينه في الفصول المنوعة فقد
يقال انه فيما سبق الى الفرق بان الماهية المفروضة ممتازة بنفسها
فاذا عقلت امتازت عند العقل بخلاف الماهيات التي لها فصول منوعة
الا ان هذا الفرق لا ينفع لان تعقل الاختصاص يتوقف على تعقل الماهية
بحيث ممتازة عما عداها فيلزم ههنا الدور ايضا وما يجاب به هناك يجاب
هنا … سواء كان الامران او الامور المتساوية ماخوذة من
اجزاء خارجية اولم يكن هذا الترديد بناء على تجويز اخذ الاجزاء
المحمولة من الاجزاء الخارجية وقد عرفت ما فيه … وح يلزم ان يكون
العرض الواحد عرضين وهو ح رد عليه بانه لم لا يجوز ان يكون بعض اجزاء
العرض جوهرا فلا يكون مركبا من عرضين وله ان يقول ح يلزم ان يكون
العرض الواحد عرضا وجوهرا وهذا ايضا ح بل اشد استحالة
لانا نقول كل واحد من العرضين اما ان يكون غنيا عن الآخر فلا
يلتئم منها حقيقة واحدة واما ان يكون محتاجا الى الآخر … نقض هذا
الدليل بنحو الثلثة والعشرة فانها اعراض مركب كل منها
من اعراض متعددة والجواب ان المراد انه لا يلتئم منها حقيقة واحدة
وحدة حقيقية وكل واحد مما ذكرتم واحد وحدة اعتبارية فلا يكون
المدلول متخلفا عن الدليل في هذه الصور فلا نقض بها … فيلزم
الدور انما يلزم الدور اذا اتحدت جهة الاحتياج واما اذا تعددت فلا دور
والثاني يقتضي ان لا يلتئم منها شيء واحد فلا يلزم من عدم

الحلول عدم الاحتياج لجواز ان يكون احدهما شرطا لوجود الآخر او الحلول
في المحل وللتشخص لموضوعه لا بد لنفي ذلك من دليل واذا لم يستلزم عدم
الحلول عدم الاحتياج لم يقتض عدم حلول احدهما في الآخر ان لا يلتئم منهما
حقيقة واحدة لان الالتئام لا بد فيه من احتياج بعض الاجزاء الى بعض
دون الحلول فانه ليس بواجب وقد يجاب بما ذكره الشارح في مباحث خواص
الوجوب الذاتي من ان احد الجزئين اذا لم يحتج الى الآخر امتنع ان يحصل منهما
حقيقة واحدة متحصلة قال وهذا ضروري الا ان هذا المعترض متصدي في
امثال هذه المقامات لمنع الضرورة فعليك بالتامل   فلا يكون المجموع عرضا
واحدا حقيقيا بل اعتباريا ونظيره الماهية المركبة من جوهر كالجسم وعرض
حال فيه كالبياض فان وحدتها اعتبارية قطعا على ما صرح به
وذلك لان الحال متقوم حينئذ قبل المحل لموضوعه فاذا حصل الجزء الاخير
في موضوعه لم يحل فيه ولا يلزم اشتغال العرض قد يقال انما يلزم ما ذكرتم
من الاشتغال ان لو احتاج المحل الى الحال من حيث انه حال في الموضوع
ليكون حلوله في الموضوع متقدما على المحل وحلوله فيه متاخرا عنه في المحل اما لو احتاج
المحل الى ذات الحال لا من الحيثية المذكورة فلا يلزم ما ذكر لجواز ان يكون
حلول الحال في الموضوع باعتبار كونه حالا في المحل الذي حل في الموضوع فلا
يكون هناك حلولان بل حلول واحد منسوب الى المحل اولا وبالذات والى الموضوع
ثانيا وبالعرض   فانه اذا كان الحال متقدما بالذات هذا التكرار
لما بعد لزيادة الايضاح وفيه ان الحال اذا احتاج اليه المحل لكان ذات الحال
متقدما على المحل تقدما ذاتيا ولا يلزم من ذلك ان يكون حلول الحال في
الموضوع متقدما ايضا على ذلك المحل ليلزم منه ان يكون له حلول في الموضوع
متقدم على المحل فلا يجوز حلوله فيه لئلا يلزم الاشتغال كما اشرنا اليه آنفا
واللازم تقوم الجوهر بالعرض وهو محال قيل اي دليل قام على استحالته قلت
يلزم من تقوم الجوهر بالعرض كون الجوهر عرضا وذلك لان الجوهر حينئذ مفتقر الى
جزئه المفتقر الى الموضوع فيكون ايضا مفتقرا الى الموضوع فيكون عرضا وهو محال

قلت انما يلزم ذلك ان لو لم يكن العرض الذي هو جزء له قائما بالجوهر
وهو الجزء الآخر منه فان احد الجزئين اذا قام بالآخر كان المجموع
قائما بنفسه لا بموضوع كالاشخاص الجوهرية التي تركبت من ذوات جوهرية
وتشخصات عرضية نعم لا يجوز تقوم الجوهر بعرض على ان يكون جزءا له محمولا
عليه مواطاة ولا بعرض قائم بذلك الجوهر كما بعدم   والثاني يستلزم
ان لا يحصل منهما حقيقة واحدة رد ذلك بالمنع فان عدم الحلول لا يستلزم
الاستغناء من كل وجه وما به منقوض بتركب الانسان من النفس والبدن مع
ان احدهما غير حال في الآخر وقد عرفت جوابه   والاول يستلزم ان
يكون المركب منهما جوهرا فيكون الجوهر جنسا له وذلك لان التقدير ان كل
واحد من اجزائه جوهر وان بعضها حال في البعض والجوهر الحال هو الصورة
والجوهر المحل هو الهيولى فيكون المركب منهما جسما والجوهر جنس له
وقد يمنع انحصار المركب من جوهرين حال ومحل في الجسم ولا نم كون
الجوهر عرضا لغير الجسم فان قلت معنى كلامه ان المركب لما كان جوهرا
كان الجوهر جنسا له لانه جنس لما تحته من الجواهر قلت حينئذ كان يكفيه
ان يقول فاذا كانت تلك الماهية جوهرا كان الجوهر جنسا لها فلا يكون كونه
من الامور المشاهدة ولا حاجة الى باقي المقدمات الا ان يقصد المبالغة
في كونها جوهرا لجميع اجزائها ليتضح كون الجوهر جنسا لها زيادة اتضاح
وايضا يتجه عليه ما قيل من انه انما يتم اذا كان الجوهر جنسا لجميع ما تحته
وهو ممنوع   فيكون غنيا في التعقل عن الآخر منع ذلك بان استغناء
الاجناس على النحو المذكور لا يستلزم الاستغناء لجواز الاحتياج على نحو
آخر فلا بد لنفيه من دليل وايضا هذا كاف وباقي المقدمات من اول
الدليل لا يحتاج اليها مستدرك فيحتاج لا يتركب ماهية حقيقية من اجزاء محمولة
متساوية لان كلا منهما مستغن عن الآخر في تحصله فلا يلتئم منهما ماهية
واحدة في العقل   لانا نقول الامور الاعتبارية على نوعين قد سبق
اشارة الى ان الخارج اخص من نفس الامر مطلقا وان الذهن اخص منها

من وجه فالثابت في الذهن قد يكون ثابتا في نفسه مطابقا للواقع
وهو الذي سماه اعتباريا حقيقيا وقد لا يكون كذلك وهو الذي سماه
اعتباريا فرضيا والمدعى هنا ان الاجزاء المتساوية لا يلتئم منها
الا ماهية واحدة وحدة حقيقية سواء كانت تلك الماهية محققة
في الخارج او في الذهن وما ذكر من الدليل شامل لهما واما الماهية
المركبة الاعتبارية الفرضية فلا يكون وحدتها ايضا الا اعتبارية فلا
اعتداد بها ولا فائدة في اعتبارها   وان تحصل به يكون اعداه
لا مدخل له في التحصل فلا يكون فصلا اعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون
فصلان تامان لكل منهما قوة التحصيل التام متعاقبين على جنس واحد
ايهما لحقه كان كافيا في تحصيله نوعا واحدا والجواب ان المقصود مما
ذكر انه لا يكون لجنس واحد في ماهية نوعية واحدة فصلان تامان محصلان
له ذلك النوع وما استدل به واف بهذا المقصود لانه اذا حصله
احدهما وحصله ذلك النوع فقد حصل بها تمام ماهية النوع وصار الآخر
فصلا خارجا عنها لا فصلا مقوما لها وما ذكره المعترض هو تجويز ان يكون
لجنس واحد فصلان تامان يحصله احدهما نوعا ويحصله الآخر نوعا
آخر وذلك مما لا نزاع فيه ولا شبهة في وقوعه   والفصل قد يكون
له مبدأ يوخذ منه وقد عرفت ان الاجزاء المحمولة لا يمكن اخذها من اجزاء
غير محمولة ولا من عرضيات خارجة او ذهنية ولا معنى لاخذ الاجزاء
المحمولة من الاجزاء المحمولة فالفصل لا يكون له مبدأ يوخذ منه اصلا
لكنه اشتهر ذلك في كلامهم   وربما لا يدل على المبدأ الحقيقي
بناء على تقدير جواز اخذه من مبدأ او اذ قلنا انه لا يجوز فيقال يمكننا
وربما لا يكون ماهية الفصل الحقيقي معلومة الا باعتبار عوارضها فيدل
عليها باقرب عوارضها ويوضع مكانه ويطلق عليه الفصل تسامحا
كالناطق فانه وضع مكان الفصل الحقيقي للانسان لانه اقرب اليه
من باقي العوارض كالمتعجب والضاحك واذا اشتبه الحال في تقدم

احد العارضين على الآخر يوضعان معا مكانه كالحساس والمتحرك
بالارادة فقد قيل ان الحساس متقدم على المتحرك بالارادة لان
الحساس ادراك والحركة الارادية موقوفة عليه قطعا دون العكس
ولذلك ذهب قوم وان كانوا مبطلين الى خلو بعض الحيوانات
عن الحركة الارادية كالاصداف والاسفنجات فقد جوزوا
انفكاك الادراك عن الحركة الارادية هناك ولم يذهب احد الى
جواز انفكاك الحركة الارادية عن الادراك في شيء من الحيوانات
وقيل ليس كل ادراك متقدما على الحركة بل بعضه وكذا بعض الحركة
متقدمة على الادراك اذ ربما يتحرك الانسان الى شيء ليدركه ثم ان
الحركة الارادية متوقفة على الادراك مطلقا لا على الاحساس
فلم يظهر لاحدهما تقدم على الآخر   ولا يمكن وجود جنسين في
مرتبة واحدة لماهية واحدة بمعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون
احدهما جنسا للآخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه وذلك
ظاهر او عموم مطلق ويكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص
جنسا لماهيته بالقياس اليه او مساواة ويكون احدهما عرضيا
لما الآخر ذاتي له من الانواع التي بازاء الماهية وبالعكس اذ لو كانا
ذاتيين لجميع تلك الانواع كان مجموعهما جنسا واحدا لماهية
لا يتحصل بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر
وذلك لان الجنس اذا تحصل صار هو من حيث انه متحصل ما حصل نوعا
منه قطعا وتحصيل ليس لما هو خارج عن المتحصل الذي هو ذلك الجنس
والمحصل الذي هو الفصل فقد تم مدخل ماهية ذلك النوع فيكون
الجنس الآخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه ح
يلزم ان يتحصل كل من الجنسين بالفصل الجنس الآخر اذ لا ثالث
هناك يشاركهما في تحصيله ولما كان كل واحد منهما فيها امكن ان يكون
له مدخل الآخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كلما

منها علة ناقصة لتحصل الآخر فيلزم الدور وبما قررنا كلامه يندفع
عنه ما قيل من انه ان اراد بالتحصل الذي ارتفاع الابهام الحاصل
للجنس به فلا نم انه لا يحصل بالفصل بعده قوله والا لكان النوع
متحصلا بدون الجنس الآخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام بالفصل مع
توقف النوع على اجزائه الباقية وان اراد بالتحصل التقوم والتحقق
الحقيقة فلا نم توقف كل منهما على الآخر بل الماهية المركبة من الاجزاء
الثلث متوقفة عليها فلا دور واتضاح لو صح ما ذكره لم يلتئم ماهية
من ثلثة اجزاء اصلا اذ ما حد ثانيها مع الآخر لا يحصل الحقيقة بدون الثالث
وبالعكس اي لا يحصل الحقيقة ايضا بالثالث مع الثاني بدون الاول
فتوقف كل من الاول والثالث على صاحبه بل نقول لا يحصل لا يحصل
بدون الجنس والا لتحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما
بدون الآخر في تحصله ويندفع عنه ايضا ان اللازم مما ذكره ان يتوقف
كل من الجنسين في تحصله على الفصل وذات الجنس الآخر لا على تحصله
فلا دور نعم يتجه ان ذلك المقرر انما يتم اذا كان الجنسان متساويين في
الابهام اما اذا كان احدهما اشد ابهاما ما كان يكون اعم مطلقا وقد
عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الاوضح الفصل محصلا له
فلا يلزم دور فالاولى ان يقتصر على ان الماهية الواحدة لو كان
لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل محصل متحصل به كل
منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل المحصل واحدا او متعددا فلا
تكون تلك الماهية نوعا واحدا وماهية واحدة تنبيه اذ يجوز
ان يكون لماهية واحدة جنسان او اجناس مترتبة بعضها فوق بعض
ترتيب الاجناس لماهية واحدة بان يكون بعضها جنسا لبعض ويكون
جميعها جنسا لتلك الماهية على مراتب مختلفة في القرب والبعد جاز
لا محذور فيه فان الجوهر مثلا ماهية مبهمة غاية الابهام مترددة بين
المجردات والماديات فاذا تحصلت مثلا بقابل الابعاد زال عنها شيء

من ذلك الابهام وتخصصت بالماديات لكنها مع ذلك التخصص
والتحصل مبهمة محتملة للجمادات والنباتات فاذا اقترن بها فصل
الجسم النامي زال عنها شيء آخر من الابهام وبقيت مترددة
بين النباتات والحيوانات واذا اقترن بها فصل الحيوان زال ايضا
شيء آخر من الابهام لكنها مع ذلك ايضا مبهمة محتملة لانواع الحيوانات
فاذا انضم اليها الناطق زال عنها الابهام بالكلية وصارت ماهية
تامة لا احتمال فيها بحسب الماهيات النوعية بل بحسب العوارض الصنفية
او الشخصية فهذه الماهية اعني ماهية الانسان قد ترتب لها اجناس
هي الحيوان والجسم النامي والجسم والجوهر على مراتب من القرب والبعد
وبعضها ايضا جنس لبعض اما قريب او بعيد كما هو مشهور واذا
ثبت ان ما لا جنس له لا فصل له يلزم منه ان لا تركيب عقلي الا من الجنس
والفصل جعل فرع له فلا تركيب عقلي الا منهما متعلقا بما سبق من قوله
وما لا جنس له لا فصل له ومتفرعا عليه وبين وجه التفريع بانه لما
امتنع تركب الماهية من اجزاء كلها فصول فظاهر امتناع تركبها
من اجزاء كلها اجناس لزم ان يكون تركبها من اجزاء بعضها فصل
وبعضها جنس فظهر ان لا تركيب عقلي الا من الجنس والفصل على معنى
ان المركب العقلي يجب ان يكون بعض اجزائه جنسا والبعض الآخر فصلا
وذلك لانحصار الضرورة انحصار الاجزاء العقلية فيهما على معنى ان كل
جزء عقلي فهو اما جنس وفصل وانما ارتكب ذلك لان تفريعه على
ما قبله وهو ان يقال لما ثبت ان الفصل التام لا يكون الا واحدا وانه
لا يكون جنسان في مرتبة واحدة لزم ان لا يكون لماهية واحدة في مرتبة
واحدة فصلان تامان ولا جنسان بل فصل واحد وجنس واحد
فلا تركيب عقلي الا منهما واحد من اي غير متعددين في مرتبة واحدة
لا تعسف لا طائل تحته وكلها خط وذلك لان الكلام في الاجزاء
المحمولة ولا شك ان جزء الشيء لا يكون اخص منه مطلقا ولا من وجه

والا لا يمكن وجود الشيء بدون جزئه وان الجزء المحمول لا يكون مباينا
ولا يجوز ان يكونا في مرتبة واحدة لما عرفت بل يجب ان
يكون احدهما جنسا للآخر فيكون اعم منه مطلقا فلا يتصور كون بعض
تمام المشترك اعم منهما بواسطة الاشتراك بينهما بل لا بد في ذلك
من وجوده بدونهما ولا يكون هناك تمام المشترك لانه خلاف المقدر
بل بعضه فيثبت هناك تمام مشترك ثالث فان كان اعم منه ايضا لم يمكن ذلك
بوجوده في تمامي المشترك من الاولين لان كل جنسين لماهية واحدة
يجب كون احدهما جنسا للآخر لما عرفت فلا يكون اشتراك شيء بينهما موجبا
لكونه اعم من كل منهما بل لا بد في ذلك من وجوده في موضع آخر وهكذا
فيلزم تركب الماهية من امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع
تعقلها بالكلية فيندفع السؤال وتم الدليل في الماهيات المعقولة بالكنه
والتي يمكن تعقلها كذلك   ولا بد من تناهيهما والا لزم التسلسل
عليه سؤال مشهور وهو ان الفصول علل والاجناس معلولات فاذا
فرضنا غير متناهيتين كان كل واحد من تلك الفصول الغير المتناهية
علة لواحد من الاجناس التي لا تتناهى فلا ترتب من الفصول انفسها
ولا بين الاجناس نفسها وهو ظ ولا من آحاد الفصول والاجناس
لان الترتب انما يثبت حيث يكون كل واحد من امور غير متناهية معلولا
لما هو علة وعلة لما هو معلول وليس الامر كذلك اذ لا شيء من آحاد الفصول
معلول ولا شيء من آحاد الاجناس بعلة والبرهان انما قام على استحالة
سلسلة متتالية من معلولات وعلل كذلك قيل ويمكن ان يراد هنا
بالترتب ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية بناء على ان الجنس البعيد
يجب كونه جزءا للاقرب لما عرفت والجزء علة فيترتب من الاجناس سلسلة
من العلل والمعلولات دون الفصول اذ ليس الفصل العالي جزءا للفصل
السافل لكن يتمسك فيها بان الفصل التام في كل مرتبة من مراتب الاجناس
يجب ان يكون واحدا وحيث كانت الاجناس متناهية كانت الفصول ايضا

متناهية ويتجه عليه انه انما يتم ان لو كانت الاجزاء المحمولة متغايرة
بحسب الوجود الخارجي والا فلا لازم امتناع تعقل الماهية بالكنه
وقد يلتزم ذلك الا ان التوجيه الاول ايضا مبني على التغاير بحسب
الخارج والا فلا علية بحسبه ويكون اللازم امتناع التعقل بالكنه
فان مفهوم الكلي يعرض له انه كلي فيكون فردا من افراد مفهوم الكلي
وحصة من حصصه عارضا له ولا استحالة فيه على ما تبين في عروض
العدم للعدم   ويمكن ان يفهم الفرق بين هذا وما تقدم بان
المتقدم باعتبار ملاحظة عارض جنسهما وهذا باعتبار ملاحظة معروض
جنسهما وتفصيله ان مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل بل
جنس لمفهومات الكليات الخمس يعرض له الكلية بالقياس الى ما تحته فهناك
معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم
الكلي العارض له اذ كلي لمطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى
كليا منطقيا ومركب من المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا مفهوم
الكلي من حيث هو في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبائع كالحيوان
مثلا ويتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومي الجنس والفصل
مفهومات الكليات هذا على الاول اما على الثاني فيقول ان مفهوم الكلي
عارض لطبائع غير محصورة فهذا العارض يسمى كليا منطقيا وكل واحد
من معروضاته يسمى كليا طبيعيا والمجموع المركب منهما يسمى كليا عقليا
وانما كان الاول اولى لانه قد اعتبر فيه مفهوم الكلي من حيث هو كلي
صادق عليهما وهو المناسب لقوله لجنسهما وفي الثاني لم يعتبر ذلك
كما لا يخفى وايضا المعنى الاول فيه دقة وغرابة دون الثاني مع تقدم ذكره
كتب وقوله سيقسم الى الثلثة فيه مسامحة في العبارة لان اطلاق الكلي
على الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي انما هو بالاشتراك اللفظي دون
المعنوي فليس في المعنى الثاني ولا في الاول ايضا معنى مشترك هو مدلول
لفظ الكلي يجعل موردا للقسمة الى العارض وحده والى المعروض وحده

والى المركب منهما بل المقصود منهما معا ان العارض يسمى باسم معتد [illegible] ثالث فلا تقسيم في شيء من المعنيين والفصل قد يكون غالبا وسواء عم الفصول المترتبة ليس العموم والترتب في الفصول على نهج ترتب الاجناس جزء من السافل منها وليس العالي من الفصول جزء للسافل منها كما تشهد به الامثلة المذكورة بل اذا ترتبت الاجناس في العموم والخصوص وكان بعضها جزءا لبعض ترتب هناك فصول بالعموم والخصوص فقط فان ما يقسم الجنس العالي تقسيما اوليا كان اعم مما يقسم السافل كذلك وكان هو ايضا اعم مما يقسم الاسفل كذلك هذا ما اشتهر من كلامهم موافقا لمقاصدهم وليس في قولهم ومنها عوال وسوافل ومتوسطات ما ينافي ذلك فلا وجه لما قيل من ان المعتبر في العلو والتسفل والتوسط هو ان يكون الاعلى جزءا من ماهية الاسفل اذ لو اكتفي بمجرد العموم لما تحققت اجناس عالية لان المفهومات العامة كالموجود مثلا اعم منها وليس الاعلى من الفصول المذكورة جزءا للاسفل منها كما لا يخفى فالاقرب الى الصواب ان يقال يجوز تركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل وتركب جزء السفل من جنس وفصل آخر وهكذا الى ان ينتهي الى فصل لا فصل له فيكون جزء الفصل الذي انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزءا لفصل آخر هذا ما قيل وهو وان اندفاع ومع ذلك هو مردود بما قد صرحوا به من ان جنس الفصل لا معنى له وحقق في موضعه وسنشير اليه وهو سهل لان افراد الفصل منهم من افراد الجنس فان الجنس اذا كان مفردا كان فصله المقسم له ايضا مفردا على قياس ما عرفت لم يتحقق لها مثال في الوجود وقد مثلوا لها بالعقل وفصوله المقسمة له على تقدير كون العقول العشرة مختلفة بالماهية وكون الجوهر عرضيا لها وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير قيل هو اي الحساس انما هو نوع بالنسبة الى هذا الحساس وذلك الحساس اعني حصصه الموجودة في افراده وعرض عام بالنسبة الى الناطق وخاصة

بالنسبة الى الجسم فاجتمعت الكليات الخمس في امر واحد باعتبارات امور متعددة بل الجنس محمول على الفصل على انه لازم له بمعنى ان جنس الماهية ذاتي لها فصلها كان عرضا عاما لازما له كما ان فصلها بالقياس الى جنسها خاصة له فليس شيء منهما محمولا على صاحبه حملا ذاتيا بل حملا عرضيا فانه ان شارك في الماهية وجب ان يتفصل عنها بفصل يريد ان امتياز الفصل عن الجنس والنوع ما ذكره منفصلا واما امتيازه عن سائر الاشياء فاما بماهيته ان لم يشاركها في جنس او بفصل آخر ان شاركها في جنس وقد يقال جنس الفصل ما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع ما تحتها لاشتراكه وجنسيته فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك بينهما كان فصلا لجنسها كما تقرر ولهذا لا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل والا لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل كان الآخر وايضا لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين وانه باطل قطعا وبذلك ظهر صحة ما ذكره من ان الجنس لا يكون جنسا بالنسبة الى الفصل بلا شبهة كان الجنس اعم مطلقا مما يضاف اليه هذا الحكم عام يتناول الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة اذ لا بد من كونها مشتركة بين ما يضاف اليه بالجنسية ومن غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا لما هو فصل له فمختص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب له لا بد ان يكون مساويا له لانه ذاتي له مميز له عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يميزه عن الجميع ولا اخص مطلقا ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا له واما الفصول البعيدة فانها تكون اعم مطلقا مما هي فصول بعيدة له ولا محذور في ذلك لانها تميزه عن بعض ما عداه وعمومها لا ينافي ذلك الماهية النوعية من حيث هي هي تفيض تصورها غير مانع الماهية الانسانية مثلا اذا تصورت لم يمنع الشركة فيها بل امكن

للعقل فرض اشتراكها وحملها على كثيرين وفرد منها كزيد مثلا اذا تصورنا
لم يمكن للعقل فرض اشتراكه ولا شك في وجود تلك الماهية في ذلك الفرد
فلو لم يكن فيه وراء تلك الماهية النوعية امر آخر لم يمكن الاختلاف بالمنع
وعدمه فاذن لا بد في الافراد الشخصية من امر زائد على الماهية النوعية
به يمتنع الاشخاص عن فرض الاشتراك وهو المسمى بالتشخص فان
الشيء ما لم يوجد ذهنا او خارجا لم يمنع تصوره من وقوع الشركة ان لم يكن
ذلك الشيء بحيث يمنع تصوره من وقوع الشركة فلا يكون له ما به يمنع تصوره
من ذلك اعني التشخص فانتفاء الوجود يستلزم انتفاء التشخص دون
العكس بناء على وجود الطبائع عند من يقول به فيكون التشخص متأخرا
عن الوجود وفيه بحث لان هذا التأخر انما يلزم اذا كان ذلك الاستلزام
على وجه السببية كما مرت اليه الاشارة لانا نقول كل ما هو موجود
في الخارج فله ماهية نوعية تصورها غير مانع من الشركة في هذه الكلية
نظر لانتقاضها بالواجب تعالى فانه موجود خارجي وليس له ماهية
نوعية يعرضها تشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو المشهور وعدم
يكون حاله بهذه الحال فيه منع لجواز ان يكون كل شخص بحيث يمنع بذاته
قبول الشركة فلا يكون هناك ماهية كلية ويكون مفهوم الشخص والتعين
من العوارض الصادقة على الشخصيات المعينة كسائر المفهومات العامة
مبنيات ان التشخص من الامور الاعتبارية وهو من
المعقولات الثانية قيل عليه كيف يمكن ان يكون امر عقلي لا يطابقه شيء
في الخارج مشخصا للماهية في الخارج ممتازا بها فيه عن كل ما عداها بل نقول
مما يابى عنه صريح العقل فليس يشخص الشيء في الخارج الا حالة حاصلة له
في الخارج دون غيره وذلك ضروري وفيه نظر لان الموجودات الخارجية
يجوز اتصافها بالامور الغائبة واشارتها بتلك الصفات على الاستغناء متصفة
بها كالاعمى الذي يتميز بالعمى عمن ليس باعمى فكيف يدعي بطلانه ضرورة
ثم الحق ان حال التشخص بالقياس الى الماهية النوعية كحال الفصل بالقياس

الى الماهية الجنسية فكما ان الجنس والفصل لا تمايز ان في الوجود الخارجي
كذلك الماهية النوعية والتشخص لا تمايزان فيه والا لما امكن الحمل بينهما
انما في التشخص من الانسان مثلا اذا حصل عند العقل حصله الماهية
نوعية وتشخص كما تحصل الماهية الجنسية فصلا لها بحسب العقل تحليلا
واما بحسب الخارج فيتحدان وجودا على قياس ما سبق تحقيقه هناك
تقرير الجواب ان تعقل التشخص من حيث هو متعلق بالتعين
اي من حيث انه شيء له تريد ان العقل اذا لاحظ التعين من حيث
هو حالة لغيره وجعله آلة لتعرف حاله لم يمكن له بهذا الاعتبار ان يلاحظ
اشتراكه مع شيء آخر لا في ذاتي ولا في عرضي حتى يتصور امتيازه عنه
بتعين آخر فلا تسلسل في هذا الاعتبار اصلا واذا نظر اليه من حيث هو
موجود في الذهن وجعله ملحوظا في ذاته وجده مشاركا لغيره من
التعينات في الماهية النوعية فيعرض له تعينا آخر فان لاحظ التعين
الثاني على الوجه الثاني اعتبر له تعينا ثالثا وينقطع ذلك بانقطاع
الاعتبار على الوجه الثاني في مرتبة من المراتب التي يمكن اعتبارها
وقد سلف لك تحقيق ذلك بما يستغنى به عن اعادته
وفيه نظر حاصله انه ان اريد بالمتشخص ما هو معروض للتشخص فوجوده
في الخارج مسلم لكن وجود المعروض لا يستلزم وجود العارض وان
اريد به ما هو مركب من الماهية النوعية والتشخص فلا نم وجوده في الخارج
وكيف يسلمه من ينكر وجود التشخص فيه واجيب عن ذلك بانا نريد
بالمتشخص المعين المتشخص كزيد مثلا ولا شك في وجوده وليس مفهومه
مفهوم الانسان قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه
انسان فاذن هو الانسان مع شيء آخر يسمى بالتعين فهو جزء له بديهة
فيكون موجودا ثم قيل واعلم ان نسبة الماهيات الى التشخصات كنسبة
الجنس الى الفصول قد اسلفنا لك تحرير هذا المعنى بما يغنيك عن تكريره
هنا والمعدوم لا يكون عدما لشيء الا لامتناع كلام انه يستحيل

فان العدميات مع كونها عدميات معدومات في انفسها قطعا
فلا يلزم تماثل الجزئيات وعلى تقدير تماثلها واتحادها في الماهية
لا يلزم من وجود بعضها وجود جميعها لان المتماثلات يجوز ان يكون بعضها
موجودا وبعضها معدوما كما تقدم او لما لا يستلزم عدمه عدم
الاطلاق اي يكون العدمان اعني العدم الذي هو التعين وعدم الاطلاق
متلازمين لا يجوز انفكاك احدهما عن الآخر كما يظهر من قوله في تعليله
الانفكاك فاما ان يوجد عدم الاطلاق بدون ذلك العدم او بالعكس
يلزم اشتراك جميع الافراد في ذلك المعنى يعني اشتراك جميع افراد
التعين في ذلك المعنى الذي هو عدم الاطلاق او العدم الذي يلازم
عدم الاطلاق فان كل واحد من التعينات يوجد فيه قطعا عدم
الاطلاق او ما يساوي عدمه وفيه نظر اما اولا فلما ذكرنا اولا
في الاستدلال الثاني وسواء انا لا نم ان التعين اذا كان عدميا كان
عدما لشيء لجواز ان يكون امرا معدوما في نفسه لا عدما لشيء آخر
وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن لكل فرد معين خاص الخ هذا
الكلام بظاهره يدل على ان كل فرد من افراد التعين له تعين آخر
خاص به ومعروض للتعين المطلق فذلك الفرد ممتاز عن سائر الافراد
بذلك التعين الخاص به وذلك التعين الخاص به ممتاز بذاته عما يشاركه
في معروض التعين المطلق واحسن من هذا ان يقال وانما يلزم ذلك
ان لو لم يكن كل فرد من افراد التعين امرا خاصا في نفسه متميزا عن غيره
من التعينات بذاته مع اشتراكها في عروض مطلق التعين الذي هو
عدم الاطلاق او ما يساوي عدمه على ذلك التقدير اراد ان
يشير الى ما به التشخص لما بين من قبل ان التشخص امر اعتباري لا تحقق
له في الخارج اصلا كان البحث عن علته في الخارج باطلا وانما تصدي
لبيان علته من يزعم كونه وجوديا هكذا قيل ويمكن ان يدفع بان التشخص
امر اعتباري لكنه اتصف به موجود خارجي والموجودات الخارجية اذا

اتصفت بصفات عدمية احتاجت في اتصافها بها الى علل ترجح بها
كونها متصفة على كونها غير متصفة فالبحث هنا انما هو عن علة اتصاف
الماهية بالتشخص لا عن علة وجود التشخص في نفسه لانه لما
اقتضت الماهية التشخص اي لما كانت الماهية مقتضية لتشخصها انحصر
ثم ما لزم ذلك التشخص تلك الماهية فتنحصر نوعها في شخصها ولم يمكن
ان يوجد معها شخص آخر والا لانفك عنها التشخص الاول فيتخلف
المعلول عن علته التامة هذا اذا كان تشخص الماهية زائدا عليها
واقتضته الماهية ذلك الاقتضاء واما اذا كانت الماهية متعينة
بذاتها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى
فلا يتصور هناك تعدد اصلا وذلك اقوى في نفي التعدد من الانحصار
المذكور كما لا يخفى وان كان ما به التشخص غير الماهية اي اذا
لم يكن الماهية كافية في اقتضاء تشخصها بل كان لغيرها مدخل في ذلك
فلا بد هناك من مادة يستند التشخص اليها وذلك لان المتباين
نسبته الى الكل سواء فتخصصه شخصا معينا بماهية دون اخرى
او بفرد دون آخر ترجيح بلا مرجح قد يرد ذلك بمنع تساوي النسبة
فان فواعل موجودات الممكنات كلها متباينة لها ولكل فاعل نسبة
خاصة الى منفعله فلم لا يكون الحال في التشخصات كذلك لا بد
لنفيه من دليل لان المحل سابق على الحال فلا يكون
الحال سببا لتشخصه الظاهر في العبارة ان يقال فلا يكون الحال
سببا له اي للمحل الذي هو التشخص فيه نظر لانهم جعلوا مطلق الصورة
علة للهيولى مع انها حالة فيها فيمتنع ما ذكرتموه من ان الحال لا يكون
سببا للمحل فيستند التشخص الى المادة قيل اي دليل
دال على ان المحل لا بد ان يكون المادة الجسمية القابلة للاشارة
الحسية مع انهم يدعون ذلك لانهم يزعمون علة ان تشخص العقول
بماهياتها والا لكان تشخصها للمادة فلا يكون القبول مجردة الى غير

ذلك من المباحث المتفرعة عليه ولم لا يجوز ان يكون محل غير المادة المذكورة
كالموضوع المجرد والمادة تتشخص بانضمام اعراض خاصة بها
قالوا اذا لم يكن الماهية كافية في تشخصها احتاجت فيه الى المادة فان
كانت المادة متعددة بذاتها اي مختلفة بالماهية تعددت افراد الماهية
الحالة فيها بحسب تعددها كهيوليات الافلاك الحاملة لصورها الجسمية
وان كانت واحدة بماهيتها وذاتها فان لم يتصور فيها استعدادات
مختلفة انحصرت الماهية الحالة فيها في شخص واحد بحسب انحصارها
كهيولى فلك واحد حلت فيها صورته النوعية المنحصرة في شخص واحد
وان توارد عليها استعدادات مختلفة بسبب اعراض متفاوتة مكتنفة
بها تعدد افراد الحال فيها كهيولى العناصر فانها وان كانت ماهية
واحدة لكنها قد عرض لها استعدادات مختلفة فحلت بها الصورة النوعية
للعناصر الاربعة واستعدت لتعدد اشخاص كل واحد منها فاعترض
عليهم بان المادة اذا كانت ماهية واحدة وجب ان يتشخص ما هيتها
وتنحصر نوعها في شخصها فلا يتعدد افرادها فكيف يتعدد بسببها افراد
ما يحل فيها وذلك لانه لا يمكن استناد تشخصها الى ما هيتها او ما يحل فيها
لما ذكرتم بعينه ولا الى ما لا تحل فيه لما سياتي من لزومهم التسلسل في
المواد فاجابوا عنه بان تشخصها بانضمام اعراض خاصة بها حالة فيها
مثل الاين المعين والوضع المعين والكيف المعين فيتعدد اشخاصها
بسبب تلك الاعراض الحالة فيها فورد عليه انه لما جاز تشخصها بسبب ما يحل
فيها من تلك الاعراض فلم لا يجوز تعيين الماهيات بسبب صفاتها العارضة
بها فيتكثر افرادها من غير احتياج في ذلك الى مادة وايضا ننقل الكلام
الى تشخص تلك الاعراض وتعدد افرادها فان اسندوا الى تعدد المادة
المستندة الى تعددها لزم الدور وان اسندوه الى تعدد المادة المستندة
الى اعراض اخر سابقة عليها حالة فيها ننقل الكلام اليها ولزم التسلسل فان
التزموا جواز التسلسل في الامور المتعاقبة على المادة لزمهم جوازه في الصفات

العارضة اذا كانت متعاقبة على الماهية فلا حاجة الى المادة في
تكثر افراد الماهية كما ذكر آنفا وح يجوز تكثر اشخاص
الماهية بسبب تكثر المادة بناء على قوله فيستند التشخص الى
المادة يعني اذا كان تشخص الماهية مستندا الى المادة جاز ان يتعدد
افرادها بسبب تكثر افراد تلك المادة سواء كان تكثر المادة مستندا
الى ماهيتها او الى عوارض حالة فيها لان الحال في المحل يحتاج
الى المحل اما في وجوده كما في الاعراض او في تشخصه كما في الصور واياما
كان يتم المقصود كما ذكر لكان تكثر المحال المتكثرة المتماثلة بسبب
محال اخر ويلزم التسلسل اعترض عليه القائل لان المحال المختلفة بالماهية
يجوز استناد تشخصاتها الى ماهياتها واما المتماثلة فلا يجوز استناد
تشخصاتها المتعددة الى الماهية ولا الى ما يباينها او يحل فيها لما ذكره
المستدل بعينه بل الى محال اخرى فيلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة
دفعة اجيب بان الشيء الذي لا يقبل التكثر لذاته الخ
يريد ان الشيء اذا كان في حد نفسه غير قابل للتعدد كالصورة الجسمية
المتصلة في حد ذاتها فانها لا تتصل لها في ذاتها لا تقبل تعددا الا لاجل
الانفصال المنافي للاتصال الذاتي فذلك الشيء يحل الى شيء آخر
قابل للتعدد لذاته واما الذي يقبل التعدد لذاته كالهيولى فانها
في حد نفسها لا متصلة واحدة ولا منفصلة متعددة بل هي قابلة لهما
على السواء فهو لا يحتاج في تعدده الى قابل آخر بل الى فاعل يكثره فلا
حاجة للمادة الى مادة اخرى قيل عليه ان الدليل المتقدم الدال على ان
المادة علة لتشخص الماهية المتكثرة الاشخاص يقتضي احتياج هذا
المتكثرة لذاته لجريانه فيه فان قال نحن لا ندعي ان ما هنا كان هو متكثر
لذاته بل نقول هنا كان هو قابل لذاته للتكثر فلا يتجه علينا ما ذكرتم
اجيب بانه اذا قبل ذلك المتكثر فلا يستند ذلك المتكثر الى ذاته
لان الواحد لا يكون مقتضيا للتشخصات المتكثرة فلا بد ان يكون لمادة

مدخل في تلك التشخصات بعين الدليل الذي ذكرتموه وليس للمستدل
ان يقول الماهية ان كفت وحدها في تشخصها انحصر نوعها في شخصها
وان كفت مع الفاعل انحصرت فيه ايضا والا فلا بد من مادة يقبل
تشخصها متعددة بتعددها اذ لا يجوز استناد تشخصها الى ما يباينها
ولا الى محل في تشخصها كما مر لان كون الماهية مع فاعلها كافية في
تشخصها لا يوجب الانحصار الا اذا اتحد الفاعل ذاتا واعتبارا فانه
اذا تعدد ذاتا او اعتبارا جاز ان يتعدد تشخص الماهية فلا يكون
تعدد اشخاص الماهية مستلزما لكونها مادية كما يدعيه القوم
لانا نمنع ضرورة ان الماهية اذا تحققت الى اصل في الدليل حيث
يدل على ان التعين علة للوجود فان الشيء اذا كان متعينا في الخارج
كان موجودا فيه قطعا سواء فرض هناك امر اخر او لم يفرض نعم ان
تعين الماهية وحده كاف في وجودها فهو علة له واذا كان علة للوجود
لم يكن معلولا له وايضا قوله نعم ان تعقل الماهية وحده كاف في تعينها
فهو علة للتعين ممنوع اذ لم يعلم مما ذكره الا استلزام الوجود للتعين وذلك
لا يوجب كونه علة له لجواز ان يكونا معلولي علة واحدة اقول وايضا
لو كان وجود الماهية علة لتعينها لكان عروضه لها متقدما بالذات
على تعينها فكان الوجود اي صرف تلك الماهية عارضا للامر المبهم في
نفسه وذلك غير معقول كما مرت اليه الاشارة ثم اعلم انه لا تقدم لاحدهما
على الاخر لا زمانا وهو ظاهر ولا بالذات كما يظهر بالتأمل الصادق
وهو المطلوب فيه بحث لان الظاهر من مقالتهم ان تعدد
اشخاص الماهية لا يكون الا بسبب المادة ولهذا فرعوا على هذه القاعدة
ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها وقالوا ان النفوس الانسانية
المجردة في ذواتها انما تعددت لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف
فتكثرت بتكثر المادة ولو كان مرادهم منها ما ذكره الشارح من ان الماهية
المادية يكون لمادتها مدخل في تشخصها لم يتفرع عليها ما ذكروه واعترض

ايضا

ايضا بان ما ذكره لم يلزم منه بطلان ما ادعاه وذلك القائل من ان تحقق
الماهية علة لتشخصها اذ يجوز ان يكون الوجود المخصوص كافيا في
تشخصها ويكون المادة مقارنة له من غير ان يكون لها مدخل فيه
ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى كلي آخر منهم من
زعم ان هذه الدعوى بديهية فيها نوع خفاء يزول بالتأمل في
السببية الذي اورده على صورة الاستدلال فان للتقييد
من المفهومات الكلية في اي مرتبة كان لا يقتضي ان لا يمكن للعقل
فرض الاشتراك من كثيرين بل المتشخص لا بد ان يكون تشخصه
جزئيا حقيقيا ممتنعا في نفسه عن فرض الاشتراك ومنهم من
جعلها مستدلا عليها واعترض بانه اذا جاز في العامين ان يرتفع
عمومهما كما يتقيد احدهما بالآخر وتخصصا بنوع واحد كما في الانواع
المركبة فلم لا يكون تقييد الكلي بالكلي منتهيا في بعض الصور والمراتب
موديا الى امتناع فرض الاشتراك وما ذكروه لا يندفع به هذا
الاحتمال ويجوز امتياز كل من الشيئين عن الآخر بان
من التميز والتشخص اذ يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بذات
الآخر لما عرفت من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص اصلا
ويجوز ان يتميز كل منهما بذات الآخر كما في الطالب والولد
والتميز اعم من التشخص من وجه شروع في شرح ما وجد في بعض
نسخ من الكتاب وهو قوله والتشخص قد لا يعتبر معه المشاركة والكلي
قد يكون اضافيا متميزا والتشخص المندرج تحت غيره متميز لكنه لم يراع
في الشرح ترتيب المتن كما لا يخفى لان قوله اذ التميز يتحقق بدون
التشخص في الماهية النوعية الى آخره شرح لقوله والتشخص قد
مشاركة وانت تعلم ان عدم اعتبار عروض الوجود المطلق وسائر
المفهومات العامة للواجب المتشخص لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه
عن مشاركاته في تلك المفهومات بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا

بذلك تتشخص بلا تميز فالصواب ان النزاع مطلقا لا ان كل متشخص متميز ولا عكس كليا فان الكلي من حيث هو كلي واحد بمعنى ان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شيء من العوارض ولا بعدمه اعني اذا اعتبر من حيث هو كلي طبيعي صدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا فان الكثير من حيث هو كثير موجود لم يرد به ان مفهوم الكثير من حيث هو يصدق عليه انه موجود خارجي فانه من المفهومات الاعتبارية لما سياتي من ان الكثرة من ثواني المعقولات ولا ان ما صدق عليه مفهوم الكثير ماخوذا مع صفة الكثرة اي المجموع المركب من المعروض والعارض موجود خارجي فانه ايضا باطل ضرورة ان احد جزئي المركب اعتبار عقلي بل المراد ان ما صدق عليه هذا المفهوم اذا لوحظ مفصلا اجزاؤه يصدق عليه مفهوم الموجود في الخارج فالكثرة هنا معتبرة على انها وصف للمحكوم عليه وعنوان له لا على انها جزء منه فكانه قيل الموصوف بالكثرة الملاحظ اتصافه بها موجود في الخارج وذلك مما لا شبهة فيه ولا يلزم منه وجود الوصف والقيد في الخارج وانما اعتبر في الكثير هذا القيد اعني قوله من حيث هو كثير ليصح الحكم عليه بسلب الوحدة عنه فان كل كثير يمكن ان يعتبر من حيث جملته فيصدق عليه انه واحد كما صرح به في الشرح وبما قررناه تبين لك اندفاع ما قيل من ان الكثرة لما كانت اعتبارية فكيف يكون الكثير من هذه الحيثية موجودا خارجيا وان اراد الوجود الذهني او الاعم من حيث هو كثير متشخص لا يتشخص الذهني فيكون واحدا ذهنيا او الاعم فلا يصدق سلبه عنه وكل شيء له وجود واحد ورد ذلك بان هذه الكلية منتقضة بما بينه من ان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد ودفع ذلك بان الكثير يعرض له الوحدة قطعا لكن لا من حيث هو كثير بل من حيث انه واحد

فلا ينفك شيء من الكثير عن وحدة ما فلا يتقض به تلك الكلية وهما واحد بالموضوع اراد بالموضوع هنا ما يقابل المحمول على المحكوم عليه والموصوف لما يدل عليه قوله اذ كل ما يوصف بها اي بالوحدة يوصف به اي بالوجود لا ما يقابل المادة اعني المحل المستغني عن الحال فيه فبطل ما يتوهم من ان كلامه هنا ينافي ما تقدم من ان الوجود ليس في موضوع اذ كل احد يعرف ان شيئا واحدا انسان مثلا يرد عليه ما هو المشهور في مباحث الوجود وغيره من انه ان اراد ان حقيقة الوحدة يكنهها بديهية فما ذكره من التصديق البديهي لا يستلزمه وان اراد ان تصورها بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه ولا يلزم منه بداهة حقيقتها وذلك لان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة اعرف من حيث هما امران كليان والكليات لا يدركها الا العقل وليس من شان الخيال ادراكها وان اخذ الكثرة من حيث هي حاصلة في محسوس فالوحدة ايضا ماخوذة كذلك لا يدركها العقل بل قوة جسمانية سميت خيالا او وهما فيحصل احدهما بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجه له ويمكن ان يقال ان المدرك للكليات والجزئيات في الانسان هو العقل اي النفس الناطقة كما هو المشهور لكنها تدرك الكليات بذاتها اي ترتسم صور الكليات في ذاتها وتدرك الجزئيات بآلاتها اي ترتسم صورها في الآلات والمدرك للمحسوس الالايات ثم ان الصورة الكلية المرتسمة في ذات النفس منتزعة من صور جزئياتها المرتسمة في الآلات فان النفس تدرك اولا بالآلات جزئيات متكثرة ترتسم صورها في تلك الآلات ثم تنتزع منها بحذف مشخصاتها صورة واحدة كلية ترتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروض للوحدة وجزئياتها المنتزع هو منها المرتسمة في الآلات معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها وحدها من المرتسم في آلاتها وان المرتسم

في الآلة انها اقرب منها واعرف عنده بالنظر الى ذاتها ماخوذة مع تلك
الآلات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل في نفسه من معروض
الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الآلة من معروض
الوحدة فكذا حال العارضين اعني الوحدة والكثرة الكليتين لانهما
عارضان لمعروضيهما هناك اي في العقل والآلة فالعقل اذا اخذ
وحده كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض
للمرتسم في الآلة واذا اعتبر مع الآلة كان الامر بالعكس وان كان هذا
الادراك للعقل بنفسه وايضا لما كان الوحدة مبدأ للكثرة اي جزءا
لها وكان العقل لا يدرك شيئا ادراكا تاما الا بعد ادراك جزئه ولذلك
كان ذاتيات الشيء اجلى منه وجب كون الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة
ووجب ايضا ان يكون تعريف الوحدة بالكثرة تنبيهيا وان كان العكس
تعريفا حقيقيا ولوحدتها وحدة ويلزم التسلسل عليه ما اشتهر
وروده في نظائره وجوابه لا يجوز ان يكون وحدة الوحدة نفسها
فان كل مفهوم سوى الوحدة فانه في كونه واحدا محتاج الى انضمام صفة
الوحدة اليه واما مفهوم الوحدة فهو واحد بذاته من غير احتياج الى انضمام
وحدة اخرى اليه وان سلم ذلك فلم لا يجوز ان يكون الوحدة موجودا خارجيا
ويكون وحدة الوحدة اعتبارية اذ لا يلزم من وجود طبيعة وجود كل
واحد من افرادها فلا تسلسل في الامور العينية لانها تنتهي الى ما هو اعتباري
قطعا وحينئذ يكون التسلسل في الاعتباريات وينقطع بانقطاع الاعتبار
يعقلها العقل عند اعتبار عدم الانقسام فيه اشعار بان
الوحدة بمعنى مغاير لمفهوم عدم الانقسام لا يقال لو كان للوحدة
وحدة يلزم ان يكون الوحدتان اثنتين هذه شبهة على قوله واذا اعتبرت
من حيث كونها موضوعا لوحدة اخرى نعم ربما انه لا يجوز ان يكون الوحدة
معروضة لوحدة اخرى وان اجتمع في معروض الوحدة الاولى وحدتان
في ثمان به فلا يكون واحدا بل اثنين فيلزم ان يكون الواحد اثنينية

فلا محذور فيه والجواب ان الوحدة الاولى قائمة بمعروضها صفة له فهو
واحد بهذه الوحدة القائمة به واما الوحدة الثانية فليست صفة
لمعروض الوحدة الاولى بل هي صفة الوحدة الاولى قائمة بها فهي ايضا
واحدة بهذه الوحدة الثانية القائمة بها وكل واحد من الوحدة الاولى
ومعروضها موصوف بالوحدة لا بالاثنينية فلا محذور اصلا ومنهم من لم
يعرف حقيقة الحال في الجواب والسؤال ونظر الى ظاهر المقال فاعترض
وقال ان وصف الوحدتين الاولى والثانية اعتراف بالاثنينية فان
اراد انه اعتراف باثنينية كل واحد من الوحدتين فهو ظاهر البطلان
وان اراد انه اعتراف باثنينية مجموعهما فهو حق ولا اشكال فيه لان
مجموعهما اثنينية قائمة باشياء هي الاولى ومعروضها وكيف لا و
هناك وحدتان متغايرتان حالتان في محلين متغايرين الا ان احد
المحلين هو بعينه الحال في المحل الآخر وليس يلزم منه الا ان يحل امر
في ثان قد حل في ثالث وانه جائز بل واقع وتقابل الوحدة و
الكثرة بسبب اضافة العلية الوحدة والكثرة تتقابلان قطعا اذ لا يجوز
اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة وليس تقابلهما جوهريا اي
ذاتيا اذ ليس من ذاتيهما تقابل باحد انواع التقابل الاربعة كما
سياتي بل بينهما تقابل بحسب عوارضهما المتضايفة فهما متقابلتان
بالعرض تقابل التضايف فان العلية الوحدة علة مقومة للكثرة وهي
معلول بالوحدة والعلة والمعلولية متضايفتان بالذات فمعروضاهما
اي الوحدة والكثرة متضايفتان بالعرض وكذا الوحدة مكيال الكثرة
لان الوحدة بعينها اذا حذفت متكررة بعد اخرى وهو معنى الكيل و
الكثرة مكيلة بها والمكيالية والمكيلية متضايفتان بالذات فمعروضاهما
متضايفان بالعرض فلان كل واحد من المتضايفين لا بد
وان يكون موضوعه بعينه موضوع الآخر اتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين
مطلقا لان التقابل كما سياتي هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد

الوحدة

في زمان واحد من جهة واحدة ولذلك جعل عدم اتحاد موضوع الوحدة
وموضوع الكثرة دليلا على انتفاء جميع اقسام التقابل من ذاتيهما
وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة وذلك لان موضوع
الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزء للكثرة
الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من الاضداد بمقوم لضده وكذا لا
شيء من العدم والملكة والسلب والايجاب بمقوم لما يقابله فتقويم
الوحدة للكثرة دليل على انتفاء هذين التقابلين ايضا كما سنذكره
ويمكن ان يستدل به على انتفاء التضايف ايضا فان احد المتضايفين
لا يكون جزءا للآخر والا لكان متقدما عليه في العقل لكنهما متكافئان
فيه ومنهم من جعل تقدم الوحدة اللازم من تقومها دليلا على انتفاء
التضايف والتضاد ايضا فان احد المتضادين لا يتقدم على الآخر
وجوبا فان قيل الوحدة ايضا يريد ان لنا وحدة غير مقومة
للكثرة وجزء منها فهذه الوحدة تغاير الكثرة في الموضوع فلا تضاد
بينهما بالذات بل لا تقابل بينهما الا بالعرض كما ذكرتم ولنا وحدة
اخرى تطرأ على موضوع الكثرة وتحل فيه وتبطل الكثرة عنه كما في
المياه المتعددة في الكيزان اذا جمعت في واحد فهذه الوحدة
متحدة مع الكثرة في الموضوع ومنافية لها ومبطلة اياها عن ذلك
الموضوع كما يكون احد المتضادين بالقياس الى الآخر كذلك فلم
لا يكون هذه الوحدة ضدا للكثرة واجيب بان الوحدة العارضة
غير مبطلة للكثرة بالذات بل انما تبطل الكثرة ببطلان وحداتها
ولا تبطل الكثرة لذات الوحدة بطلانا اوليا بل اذا بطلت الكثرة
فليست بالقصد الاولي تبطلها بل تبطل الا الوحدات التي للكثرة
والضد هو الذي يبطل الضد بالذات وبالقصد الاول ومنهم من
سلك في الاعتراض على هذا الجواب طريقة انا لانم ان الوحدة الطارئة
على موضوع الكثرة لا تبطلها بالذات وذلك لان ابطال الوحدات المفقودة

كما في المثال المذكور ابطال للكثرة لانه يلزم من ابطالها ابطالها
فان رفع الجزء هو بعينه رفع الكل بخلاف رفع اللازم قال بل الحق
ان الكثرة والوحدة العارضة لموضوعها متضادتان يمنع كل واحدة
منهما الاخرى بالذات وتبطلها على طريقة المتضادين كما يظهر من
ذلك المثال وعكسه قال واما ما يقال من ان محل الكثرة هو السطوح
المتعددة ومحل الوحدة الطارئة هو السطح الواحد الحاصل بعد
زوال تلك السطوح التي هي محل الكثرة فلا يتحدان محلا فلا يتضادان
بل لا يتقابلان بالذات اصلا فمردود بان تعدد السطح ووحدته
غير الكثرة والوحدة ثم لا ان السطح متعدد مقوم الكثرة بها او
متحد مقوم الوحدة به ولا نسلم ان المحل الذي صار واحدا هو بعينه
المحل الذي كان متعددا اولا وهذا الرد مردود لان
طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم في اشياء متعددة
اذا جمعت اتصلت وصارت شيئا واحدا في نفسه غير متركب من تلك
الاشياء فيزول الكثرة كما في شان المياه لا في اشياء اذا جمعت تركب
منها شيء له وحدة مع بقاء تلك الاشياء فيه وصيرورتها اجزاء
له لان الوحدة هنا عارضة للمجموع من حيث هو مجموع وجملة والكثرة
باقية مع تلك الوحدة وعارضة للاجزاء بعروض الوحدة من حيث انها
منفصلة كما يقال مثلا عشرة واحدة فلا خفاء في تغاير موضوع
الوحدة والكثرة ههنا وفي عدم تقابلهما انما الخفاء في تلك الاشياء
التي يزول تعددها بالاجتماع والاتصال ثم يقول المياه اذا كانت
في اوان فهناك صور جسمية معروضة للكثرة كل واحدة منها امر متصل
في حد ذاته فاذا جمعت في اناء واحد زالت تلك الصور باسرها
وحصل صورة واحدة متصلة في حد ذاتها لا ينفصل فيها اصلا كما تقرر
عندهم فمحل الكثرة تلك الصور وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة
الحادثة في المحل قطعا كيف ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم

في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على
ذلك اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق في اوان متعددة فان معروض
الكثرة الطارية هو الامور المتصلة التي حدث بالتفريق ومعروض
الوحدة هو ذلك المتصل الذي قد زال لا يقال ان هيولى الماء
باقية بعينها في الحالين وقد اتصفت في احديهما بالكثرة وفي الاخرى
بالوحدة وذلك كاف في اتحادهما محلا لانا نقول تلك الهيولى عندهم
ليست واحدة في ذاتها ولا كثيرة بل انما تتصف بهما بالعرض وعلى
سبيل التبع للصورة الحالة فيها فالموصوف الحقيقي الذي حل فيه
الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى ومنهم من سلك فيه طريقة
اخرى وقيل لا نم ان الوحدة تبطل الكثرة بابطال وحداتها بل الوحدات
تنتفي بانتفاء عللها ثم تلحق الوحدة بعد ذلك ولا نم ان الضد يبطل
الضد بل الضد ينتفي بانتفاء علته التي كانت موجبة او بعصيه الضد
الآخر على المحل الذي خلا عن الاول لوجود اسبابه التي توجبه وليس
جعل الثاني مبطلا للاول اولى من كون الاول مانعا عن وجود الثاني
فلا يمكن ابطاله اياه ح اذ لا يبطله الا بعد وجوده ووجوده مع المانع
محال لا يقال منع السوال ايضا لا يبتنى على ان الضد يبطل
لضده لانا نقول لا نم ابتناءه عليه ولفظ الابطال الذي في كلام
السائل اراد به المعاقبة على المحل وحاصل سواله ان الوحدة المعقولة
لا تعاقب الكثرة على المحل اما الوحدة الطارية التي يزول بها الكثرة
فانها معاقبة بها وايضا الوحدة الطارية ليس من تتمة الجواب
المذكور بل هو كلام مستقل يدل على ان الوحدة ليست ضد
الكثرة وبالجملة هو متصل بما تقدم من قوله وموضوع الوحدة غير
موضوع الكثرة فلا يكون الوحدة طارية ضد الكثرة لا تحاد
محلهما قيل عليه لا يلزم من وجود عرض في محل بعد انعدام عرض آخر في
محل آخر بانعدام محله ان لا يكون الاول في نفسه ضد الثاني فان

البياض

البياض قد يوجد في محل بعد انعدام السواد الحال في محل آخر بانعدام
محله مع انهما متضادان نعم لو امتنع تعاقب عرضين على محل واحد
اصلا لم يتضادا قطعا وامتناع التعاقب بين الوحدة والكثرة ع
لا بد له من برهان كلي فان عدم التعاقب في صورة مخصوصة لا يستلزم
امتناعه مطلقا بخلاف مع انهما قد تواردان على محل واحد باق على الهيولى
المتصفة بهما على التعاقب الباقية بعينها معهما وكالعناصر الموصوفة
قبل المزاج بالكثرة وبعده في الوحدة لا يقال وحدة الهيولى عرضية
وكثرة العناصر لم تزل لبقائها بالفعل في الممتزج لانا نقول
كون الوحدة عرضية للهيولى لا يخرجها عن كونها وحدة لها والعناصر
الموجودة بالفعل كانت محلا لكيفيات متنافية للطبع وعند الامتزاج
صارت كلها محلا لكيفية واحدة هي المزاج ونحن نقول قد عرفت
مما حققناه لك من ان توهم اتحاد موضوعي الكثرة والوحدة انما
يتصور في اشياء يزول تعددها باجتماعها واتصالها ويحصل منها كل
امر واحد في نفسه غير متركب من تلك الاشياء وبينا كليا على انهما
لا تتواردان على محل واحد اصلا وذلك ان محل الكثرة هناك هو
الاشياء المتعددة التي قد زالت ومحل الوحدة هو الامر الواحد
الذي قد حدث فان كان هناك امر واحد باق في الحالين لم يكن
في حد نفسه متصفا بالوحدة والكثرة ضرورة ان المتصف في حد
ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى فذلك الامر اما
الهيولى او ما شاركها في كونها متصلة بالوحدة والكثرة على سبيل
التبع وبالعرض فلا يكون محلا حقيقيا لشيء منهما بل انما يوصف باحديهما
كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة على طريقة وصف الشيء بما هو
وصف لمجاوره فيكون الوحدة عرضية للهيولى وان لم يخرجها عن
كونها وحدة لها لكنه يخرج الهيولى عن ان يكون محلا لها واما المركبات
العنصرية التي توصف بالوحدة لاجل المزاج وما يتبعه من الصور النوعية

مع بقاء صورة العناصر فيها فمن قبل عروض الوحدة للمركب من اشياء
مع بقاء تلك الاشياء فيه وضرورتها اجزاء له وقد عرفت ان عروض
الوحدة ههنا للمجموع من حيث هو مجموع وحدة وان الكثرة باقية معها
عارضة للاجزاء بعروض الوحدة من حيث انها منفصلة كالعشرة
اذا عدت واحدة من العشرات فظهر من ذلك كله انه لا تضاد الكثرة
الوحدة المقومة لها ولا الوحدة الطارية عليها سواء بقيت الكثرة
بحالها او زالت بزوال محلها قال صاحب المواقف بعض الفضلاء انهم عرفوا الوحدة
بكون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم ولا يخفى ان
تقابلهما بالسلب والايجاب وانه تقابل لذاته الا ان يجعلا امرين
يتبعهما ما ذكر في تعريفهما ولم يثبت ذلك وانت تعلم ان تقابل السلب
والايجاب انما هو من الانقسام وسلبه وكون الشيء بحيث لا ينقسم
مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير
لمفهوم الانقسام لا يقال في العبارة مسامحة والمقصود ان الوحدة
عدم الانقسام لانا نقول هذا على تقدير صحته في الوحدة لا يمكن اجراؤه
في الكثرة ضرورة ان حقيقتها مركبة من الوحدات واذا كانت الوحدة
عدم الانقسام كان حقيقة الكثرة مجموع اعدام انقسامات وذلك
مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازما له
وبهذا الاطناب قد كشفنا بعون الله وتوفيقه الغطاء عن وجه تقابل
الوحدة والكثرة على وجه لا مزيد عليه فانه فرق بين ان
يعقل الشيء بالقياس الى غيره وبين ان يعقل به وذلك لانه نقول
معنى تعقل الشيء بالقياس الى غيره المعتبر في التضايف انه يعقل مع
تعقل ذلك الغير فهما يعقلان معا كالابوة والبنوة ومعنى تعقل الشيء
بغيره ان تعقله يتوقف على تعقل ذلك الغير فيكون تعقله سابقا على
تعقل الشيء سواء كان داخلا في تعقله كتعقل الوحدة او على تعقل
حقيقة الكثرة الداخلة فيه او خارجا عنه كتعقل اطراف النسب التي

يتوقف على تعقلها مع ان تعقل الاطراف خارج عن تعقل النسب او
نقول معنى تعقل الشيء بالقياس الى غيره ان يعقل مقيسا الى ما هو خارج
عنه سواء توقف تعقله على تعقل ذلك الغير او لم يتوقف بل كانا
معا ومعنى تعقل الشيء بالقياس الى غيره ان تعقل ذلك الغير داخل في
تعقله وايضا الوحدة غير معقولة بالقياس الى الكثرة
دليل على ان على نفي التضايف بينهما فالوحدة ليست معقولة بالقياس
الى الكثرة ولا معقولة بالكثرة والكثرة وان لم تكن معقولة بالقياس
الى الوحدة لكنها معقولة بها كما يقال نسبة النفس الى البدن
كنسبة الملك الى المدينة لا شك ان للنفس تعلقا بالبدن بحسب
تمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان الاخر وكذا
للملك تعلقا خاصا بالمدينة بحسب تدبيرها وتصرف فيها دون غيرها
من المدائن فهذان التعلقان نسبتان تدبيريتان فنسبة النفس
الى البدن ونسبة الملك الى المدينة متحدتان في التاثير الذي ليس
مقوما للنسبتين ولا عارضا لهما بل هو عارض للنفس والملك فان
المدبر انما يطلق حقيقة عليهما دون النسبتين فوحدتهما وحدة عرضية
واذا اعتبر الوحدة بين النفس والملك في التدبير كانت من قبيل
الاتحاد في العارض المحمول لان الوحدة عرض لان جهة الوحدة اعني
التدبير عارضة لجهة الكثرة ومحمولة عليها وان اعتبرت الوحدة بين
النسبتين في كونهما نسبة كانت فيه الوحدة اما مقومة لجهة الكثرة
او عارضة لها وان اعتبر اتحاد النسبتين في كونهما منشأ للتدبير
مثلا كان اتحادا في العارض المحمول والتقرير على هذا
الوجه احسن لا حسن في هذا التقرير لانهم عدوا الاتحاد بالموضوع
قسما والاتحاد بالمحمول قسما آخر وهذا التقرير الذي سماه احسن
يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول
اذ حاصله ان مفهومي الكاتب والضاحك مشتركان في ان كلا منهما

محمول على الانسان فهما متحدان في محمول عليهما وهو المحمول على الانسان
واما اذا جعلت كاتبا وضاحكا في الانسان فهما متحدان في الموضوع لهما بلا اشتباه
وما توهم من ان الانسان لا يقال انه عارض للكاتب والضاحك الا
على سبيل التجوز ليس بشيء لان العارض مطلق في الاصطلاح حقيقة
على ما هو محمول على الشيء وخارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب و
الضاحك كذلك فلا يجوز في اطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى
المراد ههنا   وانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض هذا غير
على قياس ما سماه هناك احسن وجه ههنا تطويل بلا طائل
ولفظة موضوعات زائدة وقعت سهوا من الناسخ يمكن ان يدفع ذلك
بان قوله في المتن او بالعكس معناه او معروضه لمحمول بناء على انه معطوف
على قوله عارضه لموضوع ففي الكلام لف ونشر بلا ترتيب
وان كان الاول هذا هو المناسب لترتيب الشرح ولقوله بعد القسمة
فان كان الثالث واما ما يوجد ههنا في اكثر النسخ من لفظ الثالث بدل
لفظ الاول فهو انما يلائم ترتيب المتن فقط وانما وقع الاشتباه ههنا
من قوله وان كان الثاني   كوحدة الانسان والفرس في الحيوان
ان قلت ان الكثرة ههنا عارضة للانسان والفرس معا والوحدة عارضة
للحيوان والذي هو مغاير لهما فلا يكون معروضهما واحدا والكلام فيه
قلت الحيوان مفهوم واحد يصدق على افراد متعددة فذلك المفهوم امر
واحد في نفسه متكثر بحسب ما صدق عليه فقد اجتمع فيه الوحدة والكثرة
باعتبارين وكذا الحال في سائر الاقسام ولذلك يقال في هذا المقام الواحد
اما ان يمنع اشتراكه بين كثيرين وهو الواحد بالشخص اولا وهو الواحد
لا بالشخص وله جهة كثرة فهو واحد من وجه كثير من وجه ولكن يقول
لما كان الحيوان محمولا عليهما ومتصفا بالوحدة اتصافا بوحدته تبعا له
فهما كثير من حيث ذاتهما وواحد من حيث انهما حيوان واي حاصل ان ههنا
متعددا بالذات هو واحد بالاعتبار كما ان حاصل الاول ان ههنا واحدا

بالذات هو كثير بالاعتبار   ان كان له فصل احتراز عن انواع
البسيط فان الافراد لا تتحد بالفصل   والوحدة الفصلية
مستلزمة للوحدة النوعية والجنسية من غير عكس اي اذا اتحد شيئان
في الفصل اتحدا في النوع والجنس ايضا وهو ظاهر وليس يلزم انهما
اذا اتحدا نوعا وجب ان يتحدا فصلا كما في افراد النوع البسيط
ولا انهما اذا اتحدا جنسا وجب ان يتحدا فصلا كما في نوعين حقيقيين
تحت جنس قريب بسيط ويجوز ان يتحد شيئان نوعا وجنسا وان
يتحدا نوعا لا جنسا وبالعكس فلا استلزام بين الوحدة النوعية
والجنسية   واما اذا تغاير موضوعاهما معروض الوحدة
اعني الواحد كما اشرنا اليه اما ان لا يمنع اشتراكه بين كثيرين وهو
الواحد لا بالشخص فله وحدة في نفسه وكثرة باعتبار افراده فهناك
امر هو واحد باعتبار كثير باعتبار على ما عرفت وقد تبين بما تقرر
ان اقسامه مستوفاة والواحد بالوحدة العرضية وان لم يعتبر فيه
صدقه على كثيرين لكنه ملحق بالواحد الذي اعتبر فيه ذلك لمشابهته
في مطلق الاشتراك وان لم يكن هناك حمل فلذلك عد في اقسامه
واما ان يمنع اشتراكه بين كثيرين وهو الواحد بالشخص ولا يخلو اما
ان لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية او يقبلها فالاول
اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة
الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام اضافة بيانية اي
موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام واما ان يكون له مفهوم
سواه وح اما ان يكون ذا وضع اي قابلا للاشارة الحسية
فهو النقطة الشخصية واما ان لا يكون ذا وضع وهو المفارق
المشخص والثاني اعني ما يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية اما
ان يقبل القسمة اليها لذاته فهو المشخص من المقدار اعني الكم
المتصل ذاته باقسامه واما ان يقبل القسمة اليها لا لذاته وهو ما

يحل فيه المقدار من المشخصات كالصورة الجسمية والهيولى او ما
يحل فيها في المقدار او في محله حلول سريان فقوله والثاني الجسم
لم يرد به الانحصار في الجسم على ما توهم ثم نقض بان الهيولى ايضا
كذلك اراد مثال لذلك وكانه قال كالجسم وانما خصه لبقيه
لا بسيط متشابه اجزاؤه في الحقيقة ومركب يخالف اجزاؤه فيها
هذا وقد اعترض بان الكلام في الواحد الذي ليس معروضا للكثرة
من جهة اخرى فلا يجوز ان يحصل من اقسامه ما يقبل القسمة
سواء كان قبولها لذاته او لا لذاته وسواء كانت القسمة الى اجزاء
متشابهة او غير متشابهة لان الواحد القابل للقسمة الى الاجزاء
هو معروض للقسمة والكثرة معا من جهتين لا سيما اذا كان الاقسام
حاصلا بالفعل والوحدة اضافية واجيب عنه بانه يمكن ان يقال
محل الوحدة هو الجسم مثلا ومحل الكثرة هو الاجزاء فليس موضوعهما
متحدا كاختلاف افراد النوع فانها محل لكثرتها العارضة لها وللوحدة
النوعية ايضا وكذا الحال في الوحدة الجنسية وغيرها فيندرج تحت
القسم الاول ومحصول الجواب ان افراد الكلي الواحد توصف بوحدته
فيقال مثلا هذه امور متحدة بالنوع اي متحد نوعها وان اجزاء الكل
الواحد لا توصف بوحدته فلا يقال هذه الاجزاء متحدة بالكل
اي متحد كلها والفارق هو ان الكلي محمول على جزئياته هو هو بخلاف
الكل فانه لا يحمل على اجزائه كذلك وفيه بحث لان الاجزاء وان لم توصف
بوحدة الكل كما توصف الافراد بوحدة الكلي لكن الكل يوصف
بكثرة الاجزاء فيقال زيد متحد بالذات متكثر بالاجزاء كما ان الكلي
يوصف بكثرة جزئياته فيقال الانسان واحد بالذات متكثر بالجزئيات
والمعدود في الاقسام هو الكلي المتصف بالوحدة والكثرة باعتبارين
وانه لا يصح اندراجه في المنقسم اعني الواحد الذي ليس معروضا للكثرة
بل الجواب ان يقال القابل للقسمة ان لم يكن قسمة حاصلة بالفعل

لا في الخارج ولا في الذهن لم يكن معروضا للكثرة بل هو صالح لعروضها
فيصح هذا الاعتبار في الواحد الذي ليس معروضا للكثرة بالفعل
وان كانت قسمة حاصلة بالفعل كان الواحد بالاجتماع لم يكن
مندرجا فيه وكان ذكره هنا تبعا لما يستوفي به اقسام القابل للانقسام
او ان يقال المراد من اتحاد موضوع الوحدة والكثرة ان يكون الواحد
صادقا على كثيرين كما قررناه على ما هو المشهور في الكتب فيكون كليا
واحدا له جهة كثرة على وجه مخصوص اعني الانقسام على الجزئيات
ومقابله الواحد الذي لا يكون صادقا على كثيرين فلا يكون له جهة كثرة
على ذلك الوجه المخصوص ويجوز ان يكون له جهة كثرة على وجه آخر وهو
الانقسام الى الاجزاء المقدارية وانما قيد الاجزاء بالمقدارية
ليدخل الوحدة والنقطة الشخصيتان والمفارق الشخصي فيما
لا ينقسم على تقدير كون التشخص جزء الاشخاص ويدخل الاخيران
ايضا على تقدير تركيبهما من الاجزاء المحمولة فان النقطة يجوز
تركبها من الجنس والفصل وان كانت بسيطة في الخارج والمفارق
مركب منهما كما هو المشهور وقد ينقسم ما لا يقبل القسمة
لذاته ان حذف قيد لذاته كما سيجيء قوله وهو ان القابل للقسمة
ان لم ينقسم بالفعل فهو واحد بالاتصال سواء قبل الانقسام لذاته
وهو المقدار او لا لذاته كالجسم البسيط مثل الماء والواحد
واعلم ان الواحد بالاتصال بعد القسمة واحد بالنوع فان الماء
الواحد اذا قسم زال ذلك المتصل الشخصي وحصل متصلان آخران
متحدان بالنوع وواحد بالمحل ايضا عند من يثبت الهيولى ايضا
لبقائها بعد الانفصال بعينها فان لم تكن اجزاؤه متباينة
بالشخص فهو المركب الحقيقي يريد ان الاجزاء اذا كانت المركب
حاصلة بالفعل فان مجموعها معروضا للشخص مع صدق كون كل واحد منها
متشخصا بتشخصه في نفسه اذ كل موجود خارجي لا بد ان يكون

كذلك على ما مر كان المركب حقيقيا بعدم التمايز من الاجزاء انما هو في
بالشخص العارض للمجموع من حيث هو وان لم يكن كذلك كان مركبا
اجتماعيا   ووحدته اما طبيعية يعني ان وحدة الواحد اذا
كانت بحسب الخلقة لا مدخل فيها للصناعة والمواضعة تسمى وحدة طبيعية
واذا كان للصناعة مدخل فيها تسمى صناعية وما هي بحسب المواضعة
تسمى وضعية   ويعرض له الامور اولى بالوحدة من بعض يعني
ان الواحد مقول بالتشكيك على الحقيقة اذ لا اشكال ان الواحد بالشخص
اولى بالوحدة من الواحد بالنوع والواحد بالنوع اولى من الواحد بالجنس
او الفصل في الواحد بالجنس او الفصل تتفاوت بحسب مراتبه وكل مرتبة
من الجنس اعلى من الفصل في تلك المرتبة لان جنس العالي مما يقال في
في جواب ما هو وان كان الفصل اقل افرادا منه والواحد بالذاتي اولى
من الواحد بالعرضي الخاص اولى من الواحد بالعرضي العام وكل كان اولى
من الواحد بالوحدة العرضية ثم الواحد بالشخص اذا لم يقبل القسمة
اصلا لا بحسب الاجزاء الكمية اي المقدارية ولا بحسب الاجزاء الحدية
اي غير المقدارية سواء كانت محمولة او غير محمولة فانها توجد في الحد ايضا
كما مر ولا بحسب الماهية والشخص كالواجب تعالى كان اولى بالوحدة
من جميع ما عداه ثم المنقسم بحسب الماهية والشخص فقط كالوحدة
الشخصية اولى مما ينقسم باعتبار آخر كالنقطة والمفارق والقابل
للانقسام الى الاجزاء المقدارية اذا لم يكن منقسما بالفعل يعني
الواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع   والهوهو
على هذا النحو تعرف ان هذا المركب جعلوه عبارة لاسم واحد معرفة
باللام قال الامام في المحصل الهوهو ان يكون للكثرة من وجه وحدة
من وجه آخر فقياس الهوهو قياس الوحدة وكل ما يقال هوهو فاما
ان يكون الهوهو بحسب الوحدة في وصف عرضي او في وصف ذاتي
وقال شارح المحصل في تفسير كلامه اذا قلنا لامرين ان احدهما هو الآخر

كان معناه انهما اتحدا في امر عرضي او في امر ذاتي فاذن اقسام الهوهو
بهذا المعنى اقسام الواحد وقد عرفتها واذا كان كذلك فكل ما يقال له
هوهو على ما ذكرنا من التفسير كان ذلك لاتحادهما في وصف عرضي
او لاتحادهما في وصف ذاتي فالاتحاد في الوصف العرضي ان
كان في الكيف يسمى مشابهة الى آخر الاقسام اقول اطلق الامام
الكلام في تفسير الهوهو على وجه يتناول جميع الوحدات الذي يعرضه
كثرة باعتبار آخر حتى الوحدة العرضية ايضا وعقبه بما يناسبه وهو
قوله فقياس الهوهو قياس الوحدة كما اطلق تفسيره في هذا
الكتاب وعقب ما يؤيده وهو قوله لجميع اقسام الوحدة يتحقق في
اقسام هوهو لكن قول الامام فكل ما يقال له هوهو الخ يشعر بالتقييد
بما يخرج الوحدة العرضية فتابعه الشارح على التقييد مصرحا به في
التفسير وفي عبارة هذا الكتاب ايضا قوله فكل ما يقال له جهة الوحدة
اما مقومة او عارضة كذلك جهة هوهو اشعار به لكن حيث لم يذكر
ما لا يكون مقوما ولا عارضا   لكن ينبغي ان يعتبر في الهوهو
الكثرة فانه لا يتصور بدون الاثنينية اعلم انه قد يراد بالهوهو حمل
المواطاة فلا يتصور الا بين اثنين احدهما محمول على الآخر نحو زيد
حيوان وقد يراد به وحدة اشياء متعددة بحسب امر ثالث كما يقال
زيد هو عمرو من حيث انهما انسان او حيوان او كاتب وهذا المعنى
هو المراد هنا ولا يتصور الا بين ثلاثة اشياء او اكثر كما يظهر مما
نقلنا من شرح المحصل وقد ظهر منه ايضا انه يراد بالهوهو معنى آخر
غير ما اريد به ههنا حيث قال فكل ما يقال له هوهو على ما ذكرنا من
التفسير ولا يخفى عليك ان الوحدة الشخصية لا يندرج في الهوهو اصلا
الا بالتفسير المطلق اذ يندرج فيه وحدة الشخص المشتمل على اجزاء
بالفعل اذ تبين لك ان هذا الشخص واحد من وجه كثير من وجه
وفي الاطراف مطابقة اذا تساوى طرفا مقدارين كانا متحدين في

بالتقييد

الطرفين متشاركين فيه والاتحاد في الاطراف يسمى مطابقة لانطباق
احد الطرفين على الآخر بالتطبيق كما اذا اطبق احد الطاسين المتساويين
على الآخر وفي الاضافة مناسبة كما اذا اشترك زيد وعمرو في
بنوة بكر فكل واحد منهما مناسب للآخر وهما متناسبان
وفي وضع الاجزاء موازاة كما بين سطحي كرة مجوفة متساوية الثخن فان
كل واحد منهما مشارك للآخر في وضع الاجزاء لان جميع الاجزاء احدهما
متساوية البعد عن الآخر كما ان جميع اجزاء الآخر متساوية البعد
عن الاول فقد اشتركا في وضع اجزاء احدهما بالقياس الى الآخر
الاتحاد مفهومه الحقيقي هو ان كان شيء واحد هو بعينه
صار شيئا اراد بقوله بعينه انه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه
شيء آخر صار شيئا آخر فالاول خرج الاستحالة وبالثاني خرج التركيب
وانما كان هذا مفهوما حقيقيا للاتحاد لان معناه الحقيقي هو المفهوم
مطابق الحقيقة من قولنا صار شيء شيئا آخر بل هو المتبادر من لفظ
الاتحاد وصيرورة شيء شيئا آخر اذا اطلق هو هذا المعنى فهو المعنى الحقيقي
لها بطريق الاستحالة لم يرد بالاستحالة ما هو المصطلح عليها
اعني الحركة في الكيف بل ما يتناول الحركة في غير الكيف ايضا ويتناول
الانتقال الدفعي كما في الكون والفساد كما يقال صار الهواء
ماء والاسود ابيض ففي المثال الاول زال حقيقة الهواء بزوال
صورته النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية
للماء فحصل حقيقة اخرى هي حقيقة الماء وفي المثال الثاني زال الصفة
عن الموصوف واتصف بصفة اخرى من غير ان يكون هناك حقيقتان جسمانيتان
قد زال احدهما وحصل الاخرى فيشترك المصير اياه عينها هذه
عبارة المصنف في شرحه للاشارات وقد اعترض عليها بان الفعل الناقص
ليس بمتعد وخبره ليس بمفعول فلا يكون له اسم مفعول ولو سلم ان له
مفعولا فليس المصير اسم مفعول بل هو مصدر ولو سلم انه اسم مفعول لم يصح

له مفعول بصيغة اذ ليس الفعل الناقص متعديا الى مفعولين فهذا كما
ترى خطأ في خطأ في خطأ وانما وقع فيه لما وجد في المتن من قوله
ثانيا مصيرا اياه ولعل الشارح قال وصائرا اياه ثم طغى فيه قلم الناسخ
وانت خبير بان هذه مناقشة لفظية لا يعتد بها في هذه العلوم
زيادة اعتداد ولا يبالغ في مثلها في المبالغة ومع ذلك فقد وجدت
في بعض النسخ المصححة لكلام الشارح لفظ مصير مشددا اسم مفعول من
التصيير فلا يتوجه عليه ويكون التصحيف من القاري ويحتمل ان المصير
المذكور في هذه العبارة مستتر راجع الى الصائر واياه راجع الى اللام و
هو كل ابراز الضمير كما هو مذهب الكوفيين ولا يمكن ان يقال ان لفظ مصيرا
اياه محرف من مصيرا اليه لان الكلام في صار كذا لا في صار الى كذا
لانه تخييل ذكر في الشفاء ان المخيل هو الكلام الذي تذعن له النفس فتنبسط
عن امور او تنقبض عن امور من غير روية وفكر واختيار وبالجملة تنفعل
منه انفعالا نفسانيا غير فكري سواء كان مصدقا به او غير مصدق به
واي حاصل ما ذكره هو ما قيل من ان المخيل افادة اثر في النفس غير
التصديق يقوم مقامه في افادة القبض والبسط والاقدام والاحجام
طائفة من عوام المشائية والمتصوفة ذهب جماعة من متأخري
الحكماء الى ان العاقل يتحد بالصورة المعقولة الموجودة فيه عند تعقله
اياها وينسب هذا المذهب الى فرفوريوس صاحب ايساغوجي وقد قرر
الشيخ في كتاب المسمى بالمبدأ والمعاد هذا المذهب واحتج عليه بناء
على انه صنف ذلك الكتاب تقريرا لمذهبهم في المبدأ والمعاد كما اشترط
في صدر تصنيفه وابطله في سائر كتبه وذهب طائفة من المتصوفة من
اهل الملة الى ان السالك ينتهي في سلوكه الى ان يتحد بمطلوبه الحقيقي
ولعل لكل رمزا منهم والذي يدل على استحالة ان الاتحاد
بهذا المعنى يستلزم امرين اما ان قبل الاتحاد واما حصل بعده الاتحاد
بهذا المعنى متصور على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو

مثلا ينبغي ان يصير زيد عمرا او بالعكس فح يكون قبل الاتحاد
شيئان وبعده شيء واحد كان حاصلا قبله والثاني ان يكون هناك
شيء واحد كزيد مثلا فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره فح يكون قبل الاتحاد
امر واحد وبعد الاتحاد امر آخر لم يكن حاصلا قبله بل حصل بعده وهذا
الثاني هو الذي ذكره كما دل عليه ظاهر عبارته   والثاني هو المصير
اياه الاول لفظ الاول مرفوع على انه قائم مقام الفاعل للمصير المشدد
واياه راجع الى اللام ومنصوب على انه خبر صار اي هو الذي جعل الاول صائرا
اياه   فبعد الاتحاد ان كان الامران موجودين معا الى آخره
هذا الدليل جار في وجهي الاتحاد على الاول فيقال الامران الموجودان
قبل الاتحاد اما ان يكونا بعد الاتحاد موجودين معا او معدومين معا او
احدهما موجودا والآخر معدوما والاقسام الثلاثة باسرها باطلة وعلى
الثاني فيقال الامران اللذان كان احدهما موجودا قبل الاتحاد والآخر
حاصلا بعده اما ان يكونا بعده موجودين معا او معدومين معا او الاول
موجودا والثاني معدوما او بالعكس والاقسام الاربعة باطلة لما ذكر
لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم القائل لا يجوز بين الموجودين
ربما جوز الاتحاد بين المعدومين ايضا فلا نم ان المعدوم لا يتحد بالمعدوم
فان قلت نحن نستدل على بطلان الاتحاد بين المعدومين بمثل ما ذكر
وهو ان يقال بعد الاتحاد اما ان يكونا معدومين او موجودين الى آخر
الاقسام على الوجهين قلت له ان يختار انهما بعد الاتحاد موجودان فان
ابطلته بان الموجود لا يتحد بالموجود كان دورا وان ابطلته بانه ح لا يكون
هناك اتحاد معدوم بمعدوم بل هناك ايجاد لمعدومين كان مطو بيلا
تلبيسا فاذا يكفي ان يقال وان كان معدومين فليسا بمتحدين لانه ح
لا يكون هناك اتحاد موجود بموجود بل هناك اعدام موجودين ومثل ذلك
في الحقيقة مستدرك وان لم يكن محضا   وان كان احدهما
معدوما والآخر موجودا فان كان المعدوم هو الثاني بهذا التفصيل

انما هو على الوجه الثاني الذي ذكره من وجهي الاتحاد وبحسبه صار الاقسام
اربعة واما على الوجه الاول فلا يتحصل كما لا يخفى لم لا يجوز ان يكونا
موجودين بوجود واحد ومعين واحد كما في الجنس والفصل بعينه على مذهب
من يقول انهما مختلفان بالماهية متحدان بالوجود الخارجي وقد عرفت
ان ذلك ح لاستلزامه وجود الكل بدون الجزء لان الموجود ح هو
المجموع دون كل واحد منهما فلا يصدق انهما موجودان اريد ان
كل واحد منهما موجود بذلك الوجود الواحد لزم ان يكون واحد بعينه حالا
في محلين وهو ايضا ح بديهي فاندفع السؤال بالكلية   فان كان
الاول يلزم انعدام احدهما بالضرورة وذلك لان المفروض انهما موجودان
بوجود واحد هو احد الوجودين الاولين فيكون الوجود الآخر زايلا
فينعدم ما زال وجوده ضرورة فيلزم المحذور الذي سبق ذكره وهو
اتحاد المعدوم بالموجود قيل انما يلزم انعدامه الحكم بعقب الوجود الاول
فكان الآخر اذا لم يكن بحيث لا يخرج عن الوجود فلا يلزم عدمه وان اراد
انعدام احد الوجودين فلا يلزم منه المحذور الذي تقدم ذكره لان المتحد
هو الموجود لا الوجود   والاولى يوجب ان يكون الشيء الواحد
موجودا بوجودين متغايرين اي يلزم ان يكون كل واحد من المتحدين
موجودا بوجودين متغايرين احدهما وجوده الخاص به وهو احد الوجودين
الاولين الباقيين وثانيهما هو الوجود الثالث الذي اتحدا باعتباره
وهو ح باعتباره   وهو ح بالضرورة لا يقال الخ
بالضرورة ان انعدم الوجودان معا والثالث واحد بعينه ولا وجود الثالث
هنا قائم بمجموع المتحدين لا بكل واحد منهما فلا استحالة لانا نقول
فاللازم مما ذكر ان يتركب شيء من امرين موجودين متغايرين
ويكون لذلك المركب وجود ثالث مغاير لكل واحد منهما من وجودي جزئيه
ولمجموعهما وذلك لا يكون الا في الاتحاد المذكور بل الاجزاء في الذات ولا
في الوجود   ولا يمكن ان يتحد الوجودان جواب عن سؤال

على الشق الاول تقريره ان يقال على تقدير كون الوجود الواحد
الذي صار الموجودين به هو احد الوجودين الاولين لا يلزم زوال
الوجود الآخر ليلزم انعدام محله المستلزم للمحذور لجواز ان لا يزول
الوجود الآخر بل يتحد بالوجود الاول الذي صار الموجودين به و
تقرير الجواب ان اتحاد الوجودين مح اما بحسب ذاتيهما وما هيتهما فلما
ذكر من الدليل على امتناع الاتحاد واما بحسب وجودهما فلانه يلزم
ان يكون الوجود وجود وهو مح ويجوز اتحاد الوجودين لا يرد سوالا
على الشق الثاني ولا يجدي ان يناقش به منافي انعدام احدهما
كما يظهر بادنى تامل صادق وقد قال بعض الفضلاء ان الحكم بالاتحاد
بامتناع الاتحاد ضروري وذلك لان الاختلاف والتغاير بين الماهيتين
والهويتين انما هو بالذات فلا يعقل زواله وربما يراد توضيحه بانه
ان عدم الشيئان فلا اتحاد وان عدم احدهما فلا يتحد المعدوم بالموجود
وان وجدا فهما اثنان كما كانا والمقصود البينة فظن بعضهم انه جاء لو
الاستدلال فتصدى للاعراض فهو يستدعي تحقق الاتحاد
تغاير والاتحاد ويضع لما بطل الاتحاد لم يكن قولنا هو هو محمولا على ظاهره
الذي هو الاتحاد بل على ما يشبهه وهو المعنيان المذكوران فان المعنى
المراد به منهما يستدعي حتى اتحاد وتغاير كما ان المعنى الآخر اعني حمل
المواطاة يستدعيهما كما سلف بيانه الوحدة ليست بعدد
لان العدد هو الكم المنفصل ولا بد فيه من الانفصال والوحدة لا انفصال
فيها وبعبارة اخرى العدد لا بد ان يكون فيه تعدد والوحدة لا تعدد
فيها ومنهم من قال العدد ما يقع في العدد فجعل الوحدة عددا لوقوعها
في العد فهي عنده عدد في نفسها ومبدأ لما عداها من الاعداد وليس
عنده كون العدد نصف حاشيه المتساوي من القريبة خاصة شاملة
لجميع الاعداد ولا العدد مساوق للكم المنفصل عنده والرابع لفظ
لان العدد متقوم بها لا ببعضها كل عدد من مراتب الاعداد كرب

من الوحدات التي يبلغ مجموعها ذلك العدد لا من الاعداد التي تحته
قال ارسطو ليست العشرة بثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة بل هي
غير ذلك من الاعداد التي يمكن اعتبارها فيها بل هي مجموع وحدات
يبلغها ذلك مرة واحدة ولهم في بيانه طريقان احدهما انه يمكن تصور
كنه العشرة مثلا مع الغفلة عن هذه الاعداد باسرها فلا يكون شيء
منها ذاتيا للعشرة وتوضيحه ما ذكره بعضهم من ان الستة اي ست وحدات
مع صورة الثلث والى مبدأ الجزء اصلها من الصورة لا مدخل لها في
ماهية الستة اذ تعقل بحقيقتها بذاتها وكذا الحال في سائر الاعداد
التي يتوهم تركب الستة منها فتعينت الوحدات كذلك والثاني ما ذكره
الشارح وهو ان تقوم الستة مثلا باربعة واثنين ليس اولى من تقومها
بواحد وخمسة ولا من تقومها بثلاثة وثلث فاما ان يتقوم بكل منها
او بواحد منها فقط لا سبيل الى الاول لان كل واحد منها كاف في
تقومها فيستغنى به عما عداه مع انه ذاتي لها فيلزم استغناء الشيء عن
ذاتيه بل يلزم ان يكون مستغنيا عما عداه لما علمت مما جاء اليه لكونه
ذاتيا لها على ما سيجيء ذكره في امتناع توارد العلل المستقلة ولا سبيل
الى الثاني لاستلزامه الترجيح بلا مرجح واعترض على الطريق الثاني بانه
يدل على عدم التقوم بالوحدات ايضا لجريانه فيه بعينه اذ ليس تقوم
الستة بالوحدات اولى من تقومها من تلك الاعداد فاما ان يتقوم
بكل منها او ببعضها الى آخر الدليل مع كون تلك الاعداد مشتملة
على الوحدات لا يفيد ترجيحا فان قلت لما كفى الوحدات في تقومها
لم يكن لصورة تلك الاعداد مدخل في ماهيتها فلم يكن مركبة من الاعداد
بل من الوحدات قلت هذا رجوع الى الطريق الاول كما يظهر من توضيحه
على ما مر والاعداد التي فيه التي يمكن اعتبارها في العدد مثل
الثلثة والثلثة في الستة وكذا الاربعة والاثنان فيها خواص لازمة لها
فحمل عليه ان اراد بالاعداد الباقية الوحدات التي في تلك الاعداد هي اجزا

لذلك النوع من العدد كما انه لا خواص وان اراد به الوحدات مع
الصور المنوعة لتلك الاعداد الحاصلة انما بالعقل لم يترتب عليها اثارها
فتلك الصور اعتبارية لحا اذ ان يعتبر العقل لحوق صورة الستة
باحادها ولا يعتبر لحوق صورة الثلثة والثلثة باحادها فيمكن تحقق
الستة بدون تحقق الثلثة فلا تكون لازمة لها والجواب ان الاعتباري
على قسمين اعتباري فرضي كزوجية الخمسة فان اتصاف الخمسة بالزوجية
بمجرد فرض العقل لا بحسب نفس الامر فاذا لم يفرض زوجيتها لم تكن
متصفة بها واعتباري لازم كزوجية الاربعة فان الاربعة في حد نفسها
متصفة بالزوجية سواء لاحظ العقل زوجيتها ام لم يلاحظ وصور
الاعداد اعتبارية من القسم الثاني فالوحدات التي في نفس الستة
مثلا متصفة في نفس الامر في حد ذاتها بصور الثلثة كما انها متصفة
في نفس الامر بصفة الستة كما يشهد به البديهة وان لم تكن صور
الثلثة ومفهوم الصفة من الموجودات في نفس الامر اذ لا يلزم من
انتفاء الشيء في نفس الامر ان لا يتصف به شيء في نفس الامر كما لا يلزم
من انتفاء الشيء في الخارج ان لا يكون محمولا على شيء حملا خارجيا فان
مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع انه يصدق ان زيدا اعمى في
الخارج وقد سبق منا تحقيق ذلك في ليس يلزم من اتصاف وحدات
الستة بصور تلك الاعداد ان تكون تلك الصور داخلة في ماهية
تلك الستة فان كون اجزاء السرير مركبة من العناصر مثلا لازم
لتلك الاجزاء مع انه اعني مفهوم كونها مركبة غير داخل في ماهية
السرير بوحدات الستة وان كانت في انفسها متصفة بصور الاعداد
التي تحتها لكنها خارجة عن ماهية الستة فتلك الاعداد اعني وحداتها
المتصفة بصورها امور خارجة عن الستة لازمة لها ولكن نشغل وحدات
الستة يمكن ان يفرض فيها تلك الاعداد فيفرض صورها وهذا الامكان
خارج عن ماهية الستة لازم لها وهو المراد من قولنا ان تلك الاعداد

خواص لازمة لها فماهية الستة في حد ذاتها بحيث يمكن ان يفرض
فيها ثلثة ثلثة وان يفرض اثنان واربعة وان يفرض واحد وخمسة
فامكان فرض هذه الاعداد فيها خواص لازمة لها
وما يقال من ان الوحدة التي هي الفرد الاول اطلاق الفرد على
الوحدة يقتضي ان لا يكون الفرد اخص من العدد مطلقا عند من
يجعل الوحدة عددا كما ان الزوج كذلك على مذهب من لا يجعل
الاثنين عددا   هذه الانواع مختلفة الحقائق اي هذه
المراتب الحاصلة في العدد بزائد واحد واحد امور مختلفة الحقائق
فان كل مرتبة من هذه لها لوازم غير محصورة لا توجد في غيرها
قال الامام لهذه الخواص الممتنعة الزوال ان كانت فصولا
فهو المط والا فالاختلاف فيها يدل على الاختلاف في الفصول
وفيه حصول المط   كالاولية في كون العدد بحيث لا يعده
الا الواحد كالثلثة والخمسة والسبعة وغيرها والتركيب في كونه
بحيث يعده غير الواحد ايضا كالاربعة والستة والثمانية والتسعة
والمنطق قد يراد به المجذور اعني ما يكون حاصلا من
ضرب عدد في نفسه كالاربعة الحاصلة من ضرب الاثنين في نفسه
وكالتسعة الحاصلة من ضرب الثلثة في نفسها ويراد بالاصم الذي
يقابله ما لا يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالاثنين والثلثة
وقد يراد بالمنطق ما يكون له كسر صحيح من الكسور التسعة وبالاصم
الذي يقابله ما لا يكون كذلك   كل واحد من انواع العدد
امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان قد تحقق فيما سبق ان الوحدة
امر اعتباري من ثواني المعقولات وان الاعداد المركبة منها فلا بد
ان تكون ايضا اعتبارية من ثواني المعقولات عارضة للمعقولات
الاولى المنضمة بعضها الى بعض بحسب مراتب الاعداد والصور النوعية
التي هي مبدأ الخواص للاعداد امور اعتبارية ايضا لكونها حالة في الوحدات

الاعتبارية فقد تبين ان انواع العدد امور اعتبارية بجميع اجزائها
واستدل الشارح على ذلك بان الاربعة مثلا اذا كانت موجودة
الى آخره واعترض عليه بان قوله فيلزم ان لا تكون الاربعة موجودة
متحققة في الخارج انما يصح اذا كان حلول الاربعة في محلها حلول
سريان لكنه ممنوع وايضا فالدليل منقوض بالاعراض التي لا تسري في
محالها لنفرضه فيها فيقال انها ان قامت بتمامها بكل جزء من اجزائها
لزم ان يحل واحد بعينه في محال متعددة وانه باطل بديهة وان قامت
بتمامها بجزء واحد منها كانت عارضة لذلك الجزء لا للكل والمقدر خلافه
وان قام بكل جزء بل بجزء من اجزائها التي منها كانت سارية فيها
وهو خلاف الفرض وان لم يقم شيء بتمامها ولا شيء منها بجزء من اجزائها
لم تكن اعراضا موجودة متحققة في الخارج حالة في تلك المحال وايضا
قوله واذا جمع العقل واحدا في المشرق الى قوله كيف يتصور عروضه
لها في الخارج مردود بانهم قالوا ان الهيولى التي لهذا الجسم شخص واحد
لا يزول تشخصها ابدا فاذا قسمنا ذلك الجسم وجعلنا احد قسميه في
المشرق والآخر في المغرب لزم ان تكون هيولاهما شخصا واحدا
باقيا على تشخصها الاول اذ الهيولى يمتنع زوال تشخصها والا لزم
انعدامها وحدوث هيولى اخرى وكل حادث له هيولى فللهيولى هيولى
واذا جاز عندهم شخص واحد معين نصفه في المشرق ونصفه في
المغرب ولا يقدح هذه المسافة في تشخصه فلم لا يجوز ان يكون تباين
جزئي العرض الذي ذكرتموه غير قادح ايضا في تحقق تشخصه لا بد
من ابانة الفرق بينهما وايضا لا يلزم من اعتبارية الاعداد المتباعدة
المعدودات عبارة جميعها لجواز ان يكون للعدد انواع اعتبارية
وانواع خارجية والجواب ان محل الاربعة امر منقسم في ذاته والاربعة
يحل فيه من حيث ذاته وكل حال في منقسم اذا حل فيه من حيث ذاته
كان منقسما بحسب انقسامه ساريا فيه قطعا نعم قد يحل عرض في امر

منقسم في ذاته لا يكون حلوله فيه من حيث ذاته بل من حيثية اخرى
لا يكون ذاته باعتبار تلك الحيثية منقسمة فلا ينقسم ذلك العرض
بانقسام محله ولا يكون ساريا فيه كالنقطة الحالة في الخط من
حيث انه منته ومنقطع فان الخط من حيث نهايته وانقطاعه
ليس بمنقسم وكذا الخط الحال في السطح والحال في الجسم
وهكذا جميع الاعراض التي لا تسري في محالها فان حلولها في تلك
المحال ليس من حيث ذواتها المنقسمة بل من حيثيات هي باعتبارها
غير منقسمة فسقط بذلك منع انه دفع النقض ايضا لان الدليل
انما ينتقض في الاعراض السارية واما في غيرها فلا لوروده المنع
المذكور مع المقدمة القائلة ان العرض اذا لم يقم بتمامه ولا شيء
منه بجزء من اجزاء المحل لم يكن عرضا موجودا قائما بذلك المحل واما
حديث الاولى الهيولى فليس على ما ذكره بل الذي يقتضيه قواعدهم
ان الهيولى ليست في حد ذاتها متصلة ولا منفصلة ولا واحدة
ولا كثيرة ولا شيئا عينيا من هذه الامور كلها بل تقبلها بذاتها ويلزم من
ذلك ان لا تكون متشخصة في حد ذاتها والا كانت واحدة في حد
ذاتها غير قابلة للكثرة بل هي في تشخصها ووحدتها و
تعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فهي مع الصورة الشخصية
الواحدة شخص واحد متشخص بتشخص الصورة تبعا ومع الصور المتعددة
اشخاص متعددة متشخصة بتشخصات تلك الصور تبعا فلما كانت
الهيولى في هذه الصفات تابعة للصور كانت باقية بمانيها مع
توارد ها عليها فقولهم هذه الجسم هيولاه شخص واحد ليس معناه انها متشخصة
في ذاتها بتشخص معلوم لها اولا وبالذات كما ان صورته كذلك والا
لزالت الهيولى بطريان الانفصال كما تزول الصورة بطريانه بل معناه
انها متشخصة بتشخص صورته الجسمية فاذا ورد على الجسم الانفصال زال
صورته الجسمية لانها متصلة في حد ذاتها واحدة متشخصة في نفسها فلا يمكن مع

الاتصال ولا سبق سعه بالفعل بل يزول ويحدث هناك صورتان او احوال
واما هيولاه فهي باقية بذاتها ثابتة في كونها متشخصة واحدة او
متعددة لما يحل فيها من الصور فلم يلزم ما ذكره ان الهيولى مع طريان
الانفصال باقية على تشخصها الاولى لم يلزموا بما لا يلتزمه عاقل مما
ينكره البديهة انما اللازم منه ان للوجود الخارجي لتلك الهيولى لا يكون
في حد ذاته واحدا ولا كثيرا ولا متصلا ولا منفصلا ولا متشخصا او احدا
ولا اشخاصا متعددة بل يحتاج في كل من هذه الاحوال باقيا بذاته معها
وهم يلتزمونه فان قلت اذا جاز في المحل الذي هو الهيولى ان يكون
تابعا في تلك الاحوال لما يحل فيها فلم لا يجوز ان يكون الحال الذي هو
العرض تابعا لمحله في تلك الاحوال بل هذا اولى قلت محل العدد كالاربعة
مثلا لا يكون واحدا بالشخص سواء كان معدودات متقاربة او متباعدة
فلا يكون له صورة واحدة متشخصة موجودة في الخارج حالة في وحدانيته
وهو المطلوب فاندفع ما ذكره المعترض بحذافيره نعم يتجه على الشارح ان يقال
ان قوله وليس في الاربعة الا الواحدات اذ ضم الى قولنا وقد علم ان
الوحدة امر اعتباري تم به المقصود كما قررناه فلا حاجة الى التطويل
بتلك المقدمات التي عنها منها تلك الاشكالات وقد توهم بعض الفاضلين
ان قوله كيف يتصور عروضه لما في الخارج مجرد استبعاد فلا يفيد في
المطالب العلمية ولان الكثرة انما تحصل في العقل اه دليل ثان
معطوف على الاول اعني قوله لو فرض عشرة واحدة وعروض
الوحدة لذاتها ولمقابلها لا يستلزم التسلسل فيها توهم الشيخ عروضها
لنفسها ظ واما في عروضها لمقابلها فلا يتوهم تسلسل الا اذا اعتبر ذلك
عروضها لنفسها ايضا فيكون في اعتبار عروضها لمقابلها مستدركا
او اذا اعتبر كثرة من الوحدات العارضة لمقابلها فانها معروض الاحاد لهذه
الكثرة ايضا وهكذا فيكون تعسفا لا يخفى فالاولى ان يقتصر في ذلك على
عروضها لنفسها مخصص الوحدة بالمضاف المشهوري اي مخصص هذا

الاسم ويسمى به ولم يرد ان الوحدة مخصص ويعبر عنها بالمعنى
الذي يراد بالمضاف المشهوري لينبه على ان تعريف المشهوري
بالوحدة المفيدة بعروضها بين في كون المشهوري مخصصا للوحدة
مميزا لها لان الكل متأخر عن الجزء فلا يكون مخصصا ومميزا الجزئه
على انه قد جعل من قبيل عمر الوحدة اضافتها الى المضاف اليه وذلك
ليس هو الوحدة المفيدة بعروضها به او انه خبر يجوز تعدد المميز
فلا وجه للعلاوة الكثرة قد تعرض لما يمتنع عروضه للوحدة
وهو المقابل يعني ان التقابل يمتنع عروضه لعروض الوحدة اعني الواحد
لانه نسب لا تعقل الا في متعدد ولا يمتنع عروضه لعروض الكثرة
في زمان واحد قيل هذا القيد مستدرك لان الاجتماع
لا يكون الا في زمان واحد ويمكن ان يجاب عنه بانه قد يقال ولو
مجازا اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في وقتين فقيد
بوحدة الزمان دفعا للتجوز في مقام بعضه اذ قد يتوهم ان المتقابلين
لا يجتمعان اصلا في ذات واحدة وقد اعتبر وحدة الموضوع
والزمان وليندرج فيه تقابل التضاد فانه لا يمتنع اجتماع ضدين
في موضوعين ولا في موضوع واحد بحسب زمانين فلو اهمل علم ان
جواز الاجتماع في موضوعين او في موضوع واحد في زمانين مشترك
بين الضدين وسائر اقسام المتقابلين فالتقييد بوحدة الموضوع و
الزمان لا يختص بدخول تقابل التضاد بل هو لاندراج جميع انواع
التقابل في تعريفه نعم اعتبار وحدة الجهة انما هو لاندراج تقابل
التضايف فيه كما ذكره وانما كانت هذه القيود موجبة للاندراج
والتعميم لو قوعها في سياق النفي لان المتقابلين اما ان
يكونا وجوديين بان لا يكون واحد منهما عدما لشيء اريد ان الوجودي
هنا ما يريد ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه لا الموجود في الخارج فيكون
المتضايفان وجوديين بهذا المعنى قال انهما موجودان في الخارج او لا

بان يكون عدما لا مرما اى يكون سلبا لامر ما عن موضوع
وح اما ان يعتبر فى هذا السلب كون ذلك الموضوع من شانه ذلك الامر
الوجودى اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه على التفصيل الذى سيأتى
اولا وتقابل الايجاب والسلب راجع الى القول او العقد المتقابلان
تقابل التضاد كالسواد والبياض متقابلان باعتبار وجودهما فى الخارج
مقيسا الى موضوع واحد فى زمان واحد فاذا وجد فى ذلك الموضوع احدهما
امتنع وجود الاخر فيه فالمتقابلان تقابل التضاد موجودان فى الخارج و
كذا المتقابلان تقابل التضايف فانهما متقابلان باعتبار وجودهما فى الخارج
مقيسا الى موضوع واحد فى زمان من جهة واحدة على مذهب من قال
بوجودهما مطلقا فالتقابل بينهما يكون باعتبار اتصاف الموضوع بهما
فى الخارج والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون احدهما اعنى الملكة
كالبصر مثلا موجودا خارجيا ويقابله مع العمى باعتبار هذا الوجود الخارجى
فاحد المتقابلين منهما موجود فى الخارج واما الايجاب والسلب فهما امران
عقليان واردان على النسبة التى هى عقلية ايضا فلا وجود للمتقابلين
منهما فى الخارج اصلا لان ثبوت النسبة وانتفائها ليسا من الموجودات
الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا حصلا فى الذهن كان كل واحد
منهما عقدا اى اعتقادا فالمتقابلان تقابل الايجاب والسلب انما يوجدان
فى الذهن وهذا وجود لهما حقيقى او فى القول اذا اعبر عنهما بعبارة
وهذا وجود لهما مجازى من النسبة الثبوتية ورد ذلك
بان التحصيص بالثبوتية لا وجه له لانهما يردان على النسبة السلبية
والجواب ان النسبة المتصورة بين زيد والقيام مثلا ابتداء هى ثبوتية لو
كانت نسبة سلبية ولا يمكن ان يرد عليها الايجاب والسلب الا اذا
اعتبر بينه وبين زيد نسبة ثبوتية فهما لا يردان الا على النسبة الثبوتية
او القول الدال عليها اى على العقود اما مرفوع عطفا
على محل من العقود او مجرور عطفا على العقود وهو المشروط

بان يكون بينهما تعاقب ويكون بينهما غاية الخلاف اى اشترط فى التضاد
الحقيقى جواز تعاقب على موضوع واحد فلا يكون ح بين الحركة من
الوسط والحركة الى الوسط تضاد اذ لا بد ان يتوسطهما سكون على
المشهور فلا يكونان يتعاقبان على الموضوع لخلوه عنهما فى زمان
السكون واشترط ايضا فى التضاد الحقيقى ان يكون بين المتضادين
غاية الخلاف فلا يكون بين السواد وغير البياض من الالوان تضاد
واعلم ان اشتراط غاية الخلاف مشهور دون اشتراط جواز التعاقب
وهو ان يعتبر موضوع مستعد للوجودى بحسب شخصه
سواء كان استعداده وقبوله للوجودى فى ذلك الوقت كعدم اللحية
عن الانثى او فى وقت آخر كعدم اللحية عن الطفل او بحسب نوعه
كعدم اللحية عن المرأة او بحسب جنسه على مراتبه كعدم اللحية عن الفرس
او الشجر او الحجر او المجرد اجيب بانه ما لم يعتبر صدق
الفرس واللافرس على موضوع واحد لم يتصور التقابل بينهما اقول
اذا اعتبر مفهوم الفرس فاما ان يلاحظ معه صدقه على شئ فيكون
اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة بالصدق خبرية
فهما فى المعنى قضيتان بالفعل احدهما موجبة والاخرى سالبة فيكون
التعاقب بينهما راجعا الى القول والعقد كما ذكره واما تقييدية فلا
يتقابلان ولا شك انهما ان الاعلاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها
سلبا فرجعا ايضا الى التقابل فى القول والعقد واما ان لا يلاحظ
فيه صدقه على شئ فيكون ح مفهوم اللافرس هو مفهوم لا مقيدا بعدم
الفرس ولا سلب فى الحقيقة ههنا اذ لا يتصور ورود سلب ولا
ايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه
نسبة الى مفهوم آخر ولا انتساب مفهوم آخر اليه لم يمكن لك تصور وقوع
ولا لا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما تشهد به البديهة فمفهوما
الفرس واللافرس الماخوذان على هذا الوجه متباعدان فى انفسهما

غاية التباعد وتدافعان في الحصول لموضوع واحد اذ لا يجوز صدقهما
على ذات واحدة في زمان واحد فهما باعتبار امتناع حصولهما لذلك
الموضوع متقابلان كالسواد والبياض المتقابلين من حيث امتناع
حصولهما في موضوع واحد والفرق بين امتناع الاجتماع بين الفرس
واللافرس من حيث الصدق والحمل على ذلك الموضوع وبين السواد
والبياض بحسب الوجود الخارجي فيه وذلك لا يقدح في المقصود الاول
ان البصر يقابل بحسب وجوده في الخارج في محل العمى لا باعتبار اتصاف
المحل به في الخارج فصح ان المفردين اعني مفهومي الفرس واللافرس
تقابل لا يرجع الى العقد والقول لا يقال اذا اعتبرت صدقهما على
موضوع حصل هناك قضيتان احديهما محصلة والاخرى معدولة فرجع
التقابل الى القضايا لانا نقول بان القضيتين وان لم يتصادقا
لكنهما لا يتقابلان بالمعنى المراد من التقابل هنا لان المتقابلين
بهذا التقابل يجب ان يكونا متواردين على محل واحد والنسبتان في تينك القضيتين
متغايرتان ضرورة ان نسبة محمول محصل الى موضوع تغاير نسبة محمول
معدول الى ذلك الموضوع فلا تتوارد الحكمان في القضيتين على محل
واحد فلا يكونان متقابلين بل التقابل انما هو بين محموليهما من حيث
حصولهما في الموضوع وصدقهما عليه كما عرفت فان قلت قد اعتبروا في
تعريف التقابل الموضوع وارادوا به المحل المستغني عما يحل فيه ولذلك
قالوا لا يتصور تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها وان اريد به المحل مطلقا
بناء على زعم بعضهم من ان المعتبر في التضاد هو المحل لذلك ثبت
التضاد بين الصور النوعية للعناصر كما سيأتي فالمراد من امتناع
اجتماع شيئين في المحل امتناعهما باعتبار الحلول فيه لا باعتبار الصدق
عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق يعد تباينا كما ذكر في
الاربع فظهر ان لا تقابل بين مفهومي الفرس واللافرس على ما زعمتم
اذ لا موضوع للفرس ولا حلول لشيء منهما في محل قلت نعم لا يجد لك نفعا

في نفي التقابل بين المفردين فان مفهومي البياض واللابياض مثلا يمتنع
اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد وهذا الامتناع
باعتبار الحلول دون الصدق لا يقال مفهوم اللابياض امر اعتباري
فلا يكون له حلول في محل لانا نقول مفهوم العمى ايضا امر اعتباري مع
ان له حلولا في محل فالمراد من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض
في محالها وما هو باعتبار اتصاف المحل بالامور الاعتبارية هذا
واما حديث الرجوع الى التباين وكذا قيل لان مفهومي العام والانسان
متقابلان من حيث الصدق مع انهما غير متباينين فان قلت قد تبين
مما قررته ان بين المفردات تقابلا غير راجع الى تقابل القضايا سواء
عد امتناع الاجتماع في المحل من التقابل اولا وقد تبين ايضا انه
لا سلب هناك حقيقة فلا يكون ذلك التقابل من تقابل الايجاب و
السلب فكيف عده الشيخ من ذلك حيث قسم في الشفاء تقابل السلب و
الايجاب الى ما يلحقه صدق وكذب كقولك هذا فرس هذا ليس بفرس و
الى ما لا يلحقه ذلك كقولك فرس لا فرس قلت لعل ذلك للتشبيه والنظر الى
الظاهر والله اعلم بالسرائر لصدقهما على كل موجود وغير
الموجود من اللذين صدق عدمهما فان لا زيدا ولا عمرا يصدقان على بكر
وفي ذلك ايذان باعتبار الصدق في التقابل وان اكتفى بالحلول
المراد باجتماعهما في ذلك الموجود وان عدم زيد وعدم عمرو مسلوكيهما
في بكر او قد عدم عنه كلاهما والحكم لا يحملان عليه واعترض بان هذا
الدليل لا يجري في اللاشيء واللاممكن اذ لا يصدقان على شيء من المفهومات
المحققة والمقدرة وكذا مفهومات اللاشيئية واللاممكنية لا يجتمعان
في مفهوم اصلا والجواب ان كونهما بحيث يصدق احدهما على مفهوم
لصدق الآخر يكفينا في نفي التقابل بينهما يكون سلب عدم
البصر هو بعينه البصر فيه اشكال لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل عدم
وتعقل سلب عدم البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا

مثلا من قبيل الاختلاف بينهما بمجرد صرف السلب في اللفظ فقد
لا يعتد به كما توهمه   وان كان الثاني بكون اللاعمى عبارة
عن سلب قابلية المحل فيكون التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب
فلم يتحقق تقابل بين العدمين فان قلت ان اللاعمى له مفهوم وذلك المفهوم
في حد نفسه سواء كان ابتداء مفهوم العمى بسلب عدم البصر او بغيره
اذ مع قطع النظر عما ذكر من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما وبما عداهما مباين
واما ابتداء فكذا او كذا اخص من مطلق ابتدائه والاحكام
الخاصة بالخاص لا يلزم طبيعة العام   فلا يكون تقابل الوجوديين
منحصرا في القسمين اي في التضاد والتضايف وذلك لان تقابل مثل
السواد والصفرة ليس من التضايف لما هو ظ ولا من التضاد اذ
ليس بينهما غاية الخلاف وكذا التقابل لانسانية والفرسية خارج عن التضاد
ايضا لعدم التعاقب والاولى ان يجعل مثال الصاعدة والهابطة بدل
تقابل الانسانية والفرسية فانهما لا يجوز تعاقبهما كما مر اشاره القسمة
انما انحصرت بالنسبة الى التضاد المشهوري اذ يندرج فيه تقابل مثل
السواد والصفرة وتقابل الصاعدة والهابطة واما الانسان والفرس
فهما متباينان لا متقابلان لما ذكر   قيل مع انه ليس كذلك
لجواز ارتفاعهما مع ان السلب والايجاب يمتنع ارتفاعهما لكنه ا
مبني على الانحصار تقابل السلب والايجاب في التناقض وهو ع
قال الشارح ليس الكلي السالب تقابل الموجب الكلي مقابلة التناقض
بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلا ينحصر
المقابلة مفردا اذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا البتة
كالاضداد في اعيان الامور   لان موضوع عدم اللازم
مباين لموضوع الملزوم منع ذلك بانه قد يكون اللازم والملزوم عرضين
في موضوع فيكون ذلك الموضوع بعينه موضوعا لعدم اللازم ايضا
مثاله الحركة الملزومة لسخونة المحل لا يقال عدم اللازم قائم باللازم

والملزوم قائم بالموضوع فلا يتحد موضوعهما لانا نقول المراد بعدم اللازم
عدم يضاف الى اللازم قائم بالمحل الذي انتفى عنه اللازم فيتحدان موضوعا
فان التقابل يصدق على هذه الاربعة صدق المقول في جواب
ما هو لا يقال ان التقابل ينقسم الى هذه الاربعة المتخالفة بالماهية فيكون
اعم من كل واحد منها اما جنسا لها واما عرضا عاما ثم ان مفهوم التقابل
مندرج تحت التضايف لان التضايف يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات
كالتجاور والتماس الى غير ذلك مما لا يحصى فيكون مفهوم التقابل
اخص من التضايف مع انه اعم منه فان قلت ان مفهوم التضايف
امر عارض لمفهوم التقابل كان مفهوم التقابل من حيث هو هو اعم من
التضايف ومن حيث انه معروض لحصة من التضايف اخص منه على
قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث
انه معروض لمفهوم جنس الحصة اخص وبالعكس يكون المعروض اعم و
العارض اخص فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض
كان اخص ايضا وان قلنا ان مفهوم التضايف جنس لمفهوم التقابل لم يكن
عارضا له يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو مندرج تحت التضايف
وفرد من افراده واخص منه واما من حيث الصدق والحمل فانه اعم
منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت آخر وعدم اندراجه
من حيث الصدق على افراده كالحيوان فانه بحسب مفهومه مندرج
تحت الجنس وان لم يندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق على ما لا يصدق
عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر وكونه
فردا من افراده اندراج المفهوم تحت الآخر وكذا الحال بين مفهومي التقابل
والمضاف فان مفهوم التقابل من حيث صدقه على افراده اعم من
المضاف ومن حيث هو هو مندرج تحت المضاف وفرد من افراده فان
قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الآخر اعني المندرج فيه عرضا
للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا له فلا اذ من المستحيل

افراد ذلك صح

ان لا يصدق ذاتيا الشيء على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلت اذا كان المتضايف
ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو عارض لاقسامه لم يلزم صدق المتضايف
الا على عارض تلك الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض
واما صدقه على تلك الاقسام في انفسها فكلا وبذلك تم مقصودنا
ولذلك السواد نظرا الى ذاته ضد للبياض وحاصله ان التضاد من
ذاتي السواد والبياض والتضايف من عارضيهما فيكون المتضادان
من حيث انهما معروضان لعارضهما متضايفين [illegible] التضايف فيكون
احد القسمين مندرجا في الآخر لكن باعتبار عارض ولا استحالة في
ذلك انما لو قلنا مفهوم التضاد من حيث هو مندرج تحت التضايف
من حيث الصدق يتناول افرادا لا يندرج تحتها [illegible] وكذا كل متقابلين
من حيث هما متقابلان بذلك التقابل [illegible] تحت التضايف [illegible]
المتضايفان كالابوة والبنوة فانهما مع اندراجهما تحت التضايف
مندرجان ايضا تحته بذلك الاعتبار اعني عروض التقابل لهما
اعني الضد المحمول على كل واحد منهما او للمجموع [illegible] الذات [illegible]
مندرج تحت ضد فالاول هو المضاف الحقيقي بمنزلة الابوة والثاني هو المضاف
المشهوري بمنزلة الاب   واشد الانواع للتقابل تقابل السلب و
الايجاب استدل على ذلك بوجوه ثلثة منقول من الملخص الاول هو ان
الامر الذي يصدق عليه ومحصوله ان سلب الخير مثلا لا ينافيه اثبات الشر
لصدقهما على ذات واحدة ولا ينافيه ايضا سلب الشر اذ قد يصدقان ايضا
على ذات واحدة بل لا ينافيه الا ايجاب الخير واذا انحصر منافي سلب الخير
في ايجابه وكانت المنافاة متحققة من الجانبين انحصر ايضا منافي ايجاب
الخير في سلبه ولما انحصر منافي ايجابه في سلبه كان التقابل بين السلب
والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين وتوضيحه بان يقال على طبق
ما تقرر ان سلب السواد مثلا لا ينافيه ايجاب البياض ولا سلبه بل لا ينافيه
الا ايجاب السواد فايجاب السواد لا ينافيه الا سلبه واعترض عليه بانه لا يلزم

من صدق قولنا لا شيء ينافي سلب الخير الا الايجاب ان يصدق قولنا لا شيء ينافي ايجاب
الخير الا السلب وكون المنافاة متحققة من الجانبين لا يستدعي الا ان ايجاب
الخير ينافيه سلبه واما انحصار منافيه في السلب فكلا اولا ترى ان ايجاب
الشر ينافي ايجاب الخير ولا ينافي سلبه ولئن سلم انحصار منافي ايجاب الخير
في سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ الضد وان
ليس هناك منافاة اخرى والاقوى لا بد له من [illegible] هو اقوى منه وان زعم
ان المنافاة اخص من التقابل ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم
قلنا لم قلت انه على تقدير ذلك الانحصار يكون تقابل السلب والايجاب
اقوى اذ لا يفهم من الاقوى الا الاشد تأثيرا ويجوز ان يكون ما له شدة
في الضد وغيره اقوى [illegible] الغرض والاولى ان يقال في توجيهه ان
سلب الشيء [illegible] ذلك الشيء فلا يقابله شيء منه بعض [illegible] يقابله
بالذات وكذا الحال في المتقابلة من الجانبين فيقابل ذلك الشيء السلب
لا غير فيقابل الشيء لا يقابله بالذات وانت خبير بان هذا تعمم في العبارة
وتبديل [illegible] ومع ذلك فالاسؤلة باسرها واردة عليه
ايضا   وايضا الخير عدمي ان هذا هو الوجه الثاني
ومبناه على ان الرافع للذاتي اقوى معاندة ومنافاة من الرافع للامر
العرضي وقد منع ذلك بان العرضي اذا كان لازما كان رافعه رافعا
للملزوم ايضا لا يقال ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى من الرافع
بوسط لا مقارنة في بادي تأثير لا غيره لانا نقول النار المعونة بسبب الواسطة
تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة المباشرة فلم لا يكون الحال
هناك كذلك   وايضا الشر ولا اشتماله على الرئيس
بخيره هذا هو الوجه الثالث وحاصله ان منافي الشيء اما دافعه او مستلزم
دفعه لان ما عداهما يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان
منافاة دفع الشيء معه انما هي لذاتيهما ولذلك اذا لاحظهما العقل مع
قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا حكم المنافاة بلا توقف وان

منافاة مستلزم رفعه معه انما هي لاشتماله على رفعه اذ لولا اشتماله
عليه لم ينافه قطعا فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل التبع لا
لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما آخر مغايرا
لرفع المفهوم الاول مما لم يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع
الاجتماع بينهما لكن قد يكون المفهوم الاخر ظاهر الاستلزام
لرفع المفهوم الاول بمجرد ملاحظته يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر
بهذا الشعور الاجمالي فيغلط ويظن ان الحكم بالمنافاة لذاتي المفهومين
ولذلك قيل ههنا انا اذا اعتقدنا ان هذا شيء وقطعنا النظر من جميع
المعاني الخارجة عن مفهومه منع ذلك لذاته عن اعتقاد انه حجر واذا
تمهد ما اوضحناه ظهر ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب
وان المنافاة فيما عداهما تابعة لها فانهما يكون التقابل بينهما اشد
اقوى **قوله** وهو مقول على الاربعة بالتشكيك كما ذكره وعرفت
ان مفهوم التقابل اشد واقوى في تقابل السلب والايجاب من سائر
الاقسام وعلى هذا فينبغي ان يكون ما هو اقرب اليه اولى بمفهوم التقابل
واشد منه مما عداه فيكون ح تقابل العدم والملكة ايضا اقوى من تقابل
التضاد والتضايف ومنهم من جعل التضاد اقوى من تقابل السلب و
والايجاب ايضا نظرا الى ان امتناع الضدين يشتمل على امتناع السلب
والايجاب مع زيادة **قوله** فلا يكون جنسا للاربعة وذلك لان الذاتي
لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له وفيه بحث لان ذلك ان صح
فانما يصح في الماهيات الحقيقية دون المفهومات الاعتبارية قال الامام
في الملخص ان التقابل جنس لهذه الاربعة لانا قد نعقل تقابل المتضايفين
وان لم نخطر ببالنا امتناع اجتماعهما وذلك يعرفنا عدم مفهوم المتضايفين
بهذا الاعتبار المسمى بالتقابل وهذا انما يدل على ان مفهوم التقابل بل
المتقابل ليس ذاتيا لكلا الذوات المتقابلات كالايجاب والسلب والسواد
والبياض والابوة والبنوة لانها قد تعقل بكنهها مع الغفلة عن كونها

متقابلة

متقابلة والكلام في ان مفهوم التقابل هل هو ذاتي لما صدق عليه
من اقسامه الاربعة اعني التضاد والتضايف وتقابل السلب و
الايجاب وتقابل العدم والملكة فتامل **قوله** تقابل الايجاب
والسلب يقال له التناقض قد سبق منا اشارة الى ان تقابل
الايجاب والسلب لا ينحصر في التناقض على ما يشعر به ظاهر عبارتي
المتن والشرح وقد دل على ما ذكرناه كلام الشيخ في الشفاء كما نقلناه
هناك **قوله** وعرف بانه اختلاف القضيتين قيل عليه انما عرف
بذلك تناقض القضايا لا مطلق التناقض اراد هذا القائل ان التناقض
قد يكون في المفردات كما يكون في القضايا وفي عبارة المتن حيث قال
ويختص في القضايا باشتراط نوع اشعار بذلك فالتعريف المذكور انما
هو لاحد قسمي التناقض لا للمطلق المتناول للقسمين فلا يصح تعريف
مطلق التناقض به على ما يقتضيه كلام الشارح ولا اشتباه في تناقض
القضايا واما المفردات فنقول فيها ان مفهوم الانسان مثلا اذا
لم يعتبر معه صدقه على شيء وضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان
لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد في جهة واحدة ويمكن
ارتفاعهما كما عرف في مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين
لانهما المفهومان المتنافيان لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا نعم ان قيد
المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما وادعى ان التنافي ذاتيا
في الصدق والارتفاع كما في القضايا واما في المفهوم بانه اذا قيس
احدهما الى الاخر كان في نفسه اشد بعدا عنه عن جميع ما سواه
كان الانسان واللاانسان المأخوذان على الوجه المذكور متناقضين
وهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او
رفعه عن شيء واذا اعتبر مفهوم الانسان صدقه على شيء كان صدق
السلب الداخل عليه رافعا لذلك الصدق وكان هناك ايجاب مفهوم
الانسان لشيء وسلبه عنه فهما قضيتان وفي المعنى منهما قضيتان عند

اجتماع الشرائط لكن ان لوحظ مفهوم صدق الانسان ومفهوم سلبه
وقيسا الى ذات واحدة لم يمكن اجتماعهما فيها ولا ارتفاعهما عنها لان
كل مفهوم سواء كان مما يصدق عليه انه انسان او يصدق عليه انه ليس بانسان
فهذا الاعتبار هما مفردان متناقضان كما ان القضيتين اللتين هما
محمولا هما متناقضان ايضا والقوم يسمون اللاانسان الماخوذ على
الوجه الاول معدولا بمعنى العدول والماخوذ على الوجه الثاني معنى
السلب وانت خبير بان الاول ليس نقيضا حقيقة الا على ذلك التفسير
البعيد وان الثاني وان كان نقيضا لكن التناقض بينه وبين الانسان
في قوة تناقض القضايا فيندرج التناقض الجمع بين المفردات الى
تناقض القضايا فلذلك عرفوا التناقض بانه اختلاف قضيتين وصرح
بعضهم بانه لا تناقض في التصورات بحيث يقتضي لذاته اي
الاختلاف بالايجاب والسلب يكون مستقلا في ذلك الاقتضاء ولا
يكون فيه محتاجا الى امر آخر فانما يحقق ذلك الاختلاف بغيره صدق
احدى القضيتين وكذب الاخرى وقد اشترط في تحقق التناقض
فيمن نقض القضية رفعها بعينها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها
قصدا الى السلب معنى ولا حاجة في تحقيق التناقض بين الشيئين ورفعه بعينه
الى اعتبار شيء من تلك الشرائط نعم قد يعتبرون قضايا مساوية لذلك
الرفع فيحتاجون في معرفة المساواة الى تلك الشرائط فما هو تعبيرهم حقيقة
مستغن عن اعتبار الشرائط ولا اختصاص لشيء منها باحدهما
دون الآخر رد على من جعل الوحدة الكاف الجزء ووحدة الشرط
راجعين الى وحدة الموضوع وجعل الاربعة الباقية راجعة الى وحدة المحمول
الحق انه لا اختصاص كما نظر من اعتبار القضايا وعكوسها قال لمن
اذا وقعت الشمس تجفف الثوب الذي اي ان لم يكن الهواء باردا اشد
ولا يجففه اي ان كان باردا لم يمكن عدم برودة الهواء ولا وجودها
جزءا من الموضوع الذي هو الشمس ولا من المحمول الذي هو قولنا تجفف

الثوب الذي بل كان شرطا في وجود الحكم وعدمه فان قيل
الشمس مع برودة الهواء غير الشمس مع عدم برودة الهواء وقيل
تجفيف الثوب مع البرودة غيره مع عدمها حتى يصير الشرط جزءا من
احدهما كان تعسفا ولذلك اذا قلنا السقمونيا مسهل اي ببلادنا
وليس بمسهل اي ببلاد الترك لم يمكن الكون بتلك البلاد جزءا من السقمونيا
ولا من المسهل الا بتعسف وما نقلناه من كلامه يظهر ان الاكتفاء
بوحدتي الموضوع والمحمول لا يخلو عن تعسف وكذا الاكتفاء بالوحدات
الثلث بخلاف رد الكل الى وحدة النسبة الحكمية لان اختلاف
الموضوع والمحمول وسائر ما ذكر يستلزم اختلاف النسبة وتغايرها
بلا شبهة فان الكلية ضد اي ضد للكلية قد تبين لك
مما سبق ان اطلاق الضد على الكلية لاجل التشبيه مع الضدين
حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليتين
تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب والايجاب الذي
هو اعم من التناقض على ما مر يعني اذا كانت القضايا مطلقة لم يرد ان
المطلقات الشخصية او المحصورة تتناقض بعضها ببعض وتكفي
لتحقق التناقض بينها اذا كانت الشرائط الثمان واذا كانت
محصورة الشرائط التسع كما يتوهم من ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات
بل المراد ان هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة
لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينها يتوقف على اعتبار الجهة
والاختلاف فيها كما سيأتي قال التناقض القضايا بالشرائط يتحقق فيما مع
قطع النظر عن جهتها وشرط آخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط
في تناقض الشخصيات يكون تسعا وفي المحصورات عشرا ونظر ذلك
اعتبارهم في الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدتها
ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات شرط عاشر
وهو اختلاف القضيتين بحيث لا يمكن اجتماعهما الخ قد نوقش في ذلك

بان هذا الشرط بهذه العبارة يغني عن اشتراط ما عداه ادمع تحققه
لا فايده فيما عداه فيكون هذا شرطا كافيا لا عاشرا او يقال وان
كانت مناقشة في العبارة لظهور قصده الى ان العاشر هو الاختلاف
في الجهة كما يحمل عليه عبارة المتن لكنا حققه وجميع القضايا
الصادقة عليها الامكان كون صدق موجبتها وسالبتها من جنس
واحد في مادة الامكان مثل صدق الدائمتين يستلزم صدق الدائمة
والمطلقة الحالية الخ بعض الدائمة وكذا صدق المشروطتين و
العرفيتين يستلزم العصمتين وسوقه فما ذكره غير صحيح قطعا
فقال اذا قيد العدم بالملكة في القضايا بان تقيد العدم بالملكة ثم
يجعل محمولا لا يسمى معدولة زعم بعضهم ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها
عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او جاهل او
ساكن او بلفظ معدول بان تركب كلمة السلب مع لفظ
محصل وعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا
للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق
ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء في نفسه سواء
عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك
الشيء الذي اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة اولا كما
حقق ذلك في موضعه مثل بدن الحي المسلم للصحة او
المرض في المثال انما يطابق المقصود على القول بان المرض هيئة
وجودية مضادة للصحة مع القول بنفي الحالة المتوسطة بين المرض والصحة
واما على القول بان المرض عدم ملكة الصحة فلا يكون مطابقا اذ لا يكون
ضدا للصحة بل تقابلهما تقابل العدم والملكة وكذا لا يطابقه على القول
بالحالة السالبة اذ لا يكون حينئذ بدن الحي مستلزما لاحد الضدين اعني
الصحة والمرض نعم ان جعل الحالة الثالثة ضدا كما هو المشهور ما كان مستلزما
لاحد الاضداد لا بعينه كالفلك الخالي عن الحرارة والبرودة

والوسط وكذا السحاف الخالي عن السواد والبياض وما توسط
منهما من الالوان كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد اراد الفتور
المتوسط بين الحرارة والبرودة كذا اراد الحمرة المتوسطة بين
البياض والسواد واراد الاعدل والاجور المتوسط بين العدل و
الجور لكنه تسامح في العبارة لظهور المراد ولا يعقل للشيء
الواحد ضدان اي في التضاد الحقيقي كما سيصرح به لان تعدد الاضداد
في التضاد المشهوري من لا يسره به فالذي يلزم من وجوده
عدم الضد اراد بالضد الشيء الذي اضاف اليه الضد في قوله لا ن
ضده الخ كانه قال فالذي يلزم من وجوده عدم الشيء
كان الضد الاول ضدا لذينك الاولين الامرين بحسب مختلفتين
فصل لم لا يجوز ان يكون الضد الاول بجهة واحدة في عين ذاته
مضاد الذات ذينك الامرين فلا يكون في الاول جهتان مختلفتان
تضاد بكل واحدة منها واحدا من الامرين ويمكن ان يدفع بان خصوصية
ذات شيء اذا كانت من حيث هي تلك الخصوصية في غاية البعد من
خصوصية ذات شيء آخر لم يتصور كون الخصوصية الاولى من تلك
الجهة في غاية البعد من خصوصية ذات شيء واحد ثالث لان غاية بعد
الاول معلله بذاتي الاول والثاني الخ لم يوجد في الخصوصية الثالثة
بل لا بد ان يكون في غاية بعدها عن الثالثة من جهة اخرى ولا يسعني
امثال ذلك من الاستقامة باكثر من كما لا يخفى فعلم
ان ضد الواحد على كل واحد ليس الا واحدا المعلوم من المقدمة
الاخيرة اي الواحد من جهة واحدة لا يكون ضده الا واحدا لكنه
جعل الواحد الذي له جهات متعددة احادا متكثرة فاطلق القول
بان الواحد لا يكون ضده الا واحدا والجواب عنه ان الشجاعة
لا يكون ضد السخاء منهما بل كل واحد منهما صفة للآخر اذ بينهما غاية الخلاف
والشجاعة المتوسطة منهما كالحمرة المتوسطة بين السواد والبياض

لما فرغ من لواحق الماهية شرع في لواحق الوجود افتتح
الكتاب بمباحث الوجود الذي هو العارض وعقبها باحوال الماهية
التي هي المعروض ثم شرع في احوال المعروض الماخوذ مع العارض
اعني الماهية الموجودة واعلم ان جعل مباحث العلل والمعلولات داخلة
في الامور العامة هو الصواب لان العلية والمعلولية من العوارض
الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب
ومنهم من اخرجها عنها متابعة للامام في كتابه الملخص المباحث
العلة ما يصدر عنه امر هذا التعريف بحسب ظاهره لا
يتناول العلة المادية او الصورية او القابلية وحدها اذ لا صدور
عنها لانها غير موثرة فالاولى ان يعرف بالاحتياج فيقال العلة ما
يحتاج اليه امر سواء كان احتياجه اليه بحسب الوجود دون الماهية
كالعلل الخارجة او بحسبهما معا كالعلل الداخلة فالعلة
التامة جميع ما يتوقف عليه الشيء فيه اشعار بلزوم التركيب في العلة
التامة وليس بلازم لجواز ان يصدر بسيط هو جوهر عن فاعل لا
يفعل بالة ولا يتوقف تاثيره فيه على شرط ولا يتصور هنا كون مانع عن
ذلك التاثير فيكون العلة التامة بسيطة بلا شبهة لا يقال لا بد من
اعتبار المعلول مع الفاعل فالتركيب لازم لانا نقول علة الاحتياج
الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب
له علة فالامكان ماخوذ في جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب
له علة ولا يشك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى فالاولى
ان يقال العلة التامة ما يحتاج اليه الشيء ولا يتوقف على امر خارج عنه
وليس المراد من دخول عدم المانع في العلة التامة ان العدم
يفعل شيئا بمعنى ان العدم لا يكون موثرا في الوجود بديهة لكن يجوز
ان يتوقف عليه تاثير المؤثر في الوجود فان العقل لا ينقبض عن ذلك
ومنهم من قال ان عدم المانع كاشف عن شرط وجودي كعدم [illegible]

المانع من الدخول فانه كاشف عن وجود فضاء له دوام يمكن النفوذ
فيه وانه تكلف فان بديهة العقل كما ذكرنا لا تجوز ان يكون العدم
موثرا في الوجود وتجوز ان يتوقف عليه التاثير فيه كما يجوز توقفه
على امر وجودي فعلى هذا يجوز ان يكون ما يحتاج اليه الشيء في وجوده اما
من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة واما من حيث
عدمه فقط كالمانع ومن حيث وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من
عدمه الطاري على وجوده فمعنى قولهم ان العلة التامة للموجود لا بد
ان تكون موجودة هو ان ما له مدخل في وجوده من حيث الوجود لا بد
ان يكون موجودا وما له مدخل في وجوده من حيث العدم لا بد ان يكون
معدوما وما له مدخل في وجوده من حيث الوجود والعدم لا بد ان
يوجد ثم يعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها واما ان يجب
وجود كل واحد من اجزائها فمما لم يحكم العقل به ضرورة ولا اقيم
برهان يجب ان تكون علة التامة موجودة اولا وبالذات
قد تقدم ان في تقدم العلة التامة على معلولها اشكالا نعم كل واحد
من اجزائها يتقدم على المعلول تقدما بالطبع والاول اما
ان يكون المعلول به بالقوة وهو العلة المادية كالخشب بالنسبة
الى السرير او بالفعل وهو العلة الصورية ما يختص بالجواهر كصورة
السرير بالنسبة اليه ليس المراد بالعلة المادية والصورية ما
يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما
من اجزاء الاعراض التي توجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة
واعلم ان العلل الداخلة في قوام المعلول تسمى علل الماهية والخارجة
عنه تسمى علل الوجود تنبيها على ان القسم الاول يتوقف عليه الماهية
كما يتوقف عليه الوجود وان القسم الثاني يتوقف عليه الوجود دون
الماهية وربما يقال العلل الداخلة اعني اجزاء الماهية لا تنحصر في
المادة والصورة لان الجنس والفصل من اجزاء الماهية وليس شيء منهما

صورة ولا مادة ويجاب بان الجنس اذا اخذ من حيث هو هو و
اعم بشرط لا شيء يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة او
بان الكلام في ما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا يندرج فيه الاجزاء
العقلية واما الشرائط وارتفاع الموانع فراجعة الى تتمة العلة المادية
او الفاعلية كان يقال لا نقول ان العلل الخارجة عن المعلول تنحصر
في الفاعلية والغائية لان الشرائط وارتفاع الموانع من العلل
الخارجة قطعا مع انها ليست منها الوجود ولا لاجلها الوجود فاجاب
بانها اما من تتمة العلة المادية لانها على قابليته والقابل انما يكون قابلا
بالفعل عند استجماع الشرائط وارتفاع الموانع واما من تتمة العلة الفاعلية
لان المراد بالفاعل المستقل بالفاعلية ولا استقلال الا بحصول
الشرائط وارتفاع الموانع وقد يجعل بعضها كالادوات راجعا الى الفاعل
وما عداها راجعا الى المادة فان قلت الموضوع في الاعراض من العلل
الناقصة الخارجة عن المعلول فمن اي قسم هو قلت هو مع كونه خارجا
يشبه المادة مشابهة تامة في كونها قابلة فلذلك جعل من عداد المواد
لم يفرد قسما براسه وقد يقال في تفصيل الاقسام ما يتوقف الشيء اما جزء له
او خارج عنه والثاني اما مقارن للمعلول اي محل له فهو الموضوع بالقياس
الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها واما
غير مقارن فاما ان يكون منه الوجود او لاجله الوجود او لا منه ولا لاجله
و[illegible] اما ان يكون وجوديا وهو الشرط او عدميا وهو عدم المانع و
الاول اعني ما يكون جزءا اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل
او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة   فلهذا لم يجعلهما قسمين
بالاستقلال يعني ان كل واحد منهما وان كان قسما براسه غير مندرج
في قسم الفاعل او المادة لكنهما لم يعدوا ما ذكرناه على انهما من
توابعهما وتتمتهما وقد تقدم اشارة الى ان كل معلول لا بد ان يكون
علة تامة مشتملة على جميع ما ذكر من اقسام العلة الناقصة فان ما ليس

بمركب

بمركب لا تتصور له مادة ولا صورة وما لا شعور لفاعله بما يصدر عنه
او له شعور لكنه لا يفعل لغرض لا يكون له علة غائية وما لا يتوقف
صدوره عن فاعله على امر وجودي لا يكون له شرط وما لا يتصور
مانع لفيضانه عن مبدئه لا يتوقف على عدم مانع وما يكون جوهرا لا موضوع
له والجوهر اذا لم يكن مما يحل في شيء لا يحل في محل له بل الذي لا بد له
منه في كل معلول هو العلة الفاعلية فربما يكون وحدها كافية في
ايجاده فيكون علة تامة له وربما انضم اليها بعض ما عداها من الامور
المذكورة او جميعها فيكون العلة التامة مركبة   اما ان يمتنع
او ينفي على امكانه يريد ان الفاعل اذا وجد مستجمعا لجميع ما يتوقف
عليه تاثيره في المعلول وهو العلة التامة وجب وجود المعلول منه
ولا يجوز تخلفه عنه لانه ان لم يجب وجوده وصدوره عنه فاما
ان يمتنع صدوره عنه او يمكن والاول باطل بالضرورة اذ لا يكون حينئذ علة
تامة له والثاني ايضا باطل اذ لو جاز وجوده وعدمه فلنفرض انه وجد
معه فاما ان يكون وجوده بامر زائد او لا وكلاهما محال وفيه نظر
لانا نختار انه لا يمتنع وجوده عنه قولك فيكون ممكنا قلنا ان اردت
بامكانه ان شيئا من طرفي وجوده عنه ولا وجوده عنه لم يصل الى حد
الوجوب والامتناع فهو مسلم ولا يجديك نفعا لجواز ان يكون مع
ذلك وجوده عنه راجحا لم يصل الى حد الوجوب فاذا فرض وجوده
معه بلا امر زائد لم يلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح
ليكون محالا بل يلزم وقوع الطرف الراجح واستحالته ممنوعة وان
اردت بامكانه ان يتساوى كلا طرفي وجوده عنه ولا وجوده عنه
فهو ممنوع لما ذكرنا من جواز رجحان وجوده غير منته الى حد الوجوب
لا يقال بعد تسليم ان احد طرفي الممكن لا يكون ارجح واولى به و
ان لم يكن اولويته واصلة الى حد الوجوب لانا نقول ذلك اذا كان الرجحان
مستندا الى ذاته ورجحان الوجود ههنا مستند الى علته التامة وما

ذكرنا هناك من الدليل على ان الاولوية الحاصلة من امر خارج لا تكفي لوجود
الممكن فقد عرفت ما يرد عليه هناك ايضا فالصواب ههنا ان يستدل
بما ذكرناه هناك من ان المعلول اذا لم يجب وجوده مع العلة التامة المفروض
في وجوده معها في زمان وعدمه معها في زمان آخر فاختصاص الوجود
بذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الآخر لزم ان لا تكون
العلة التامة علة تامة وان لم تكن لامر لزم ترجيح احد المتساويين على
الآخر بلا مرجح لان المرجح الحاصل من العلة التامة مشترك بين الزمانين
وبهذا يندفع ما يقال من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من الجانب
وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل انما هو الترجيح بلا مرجح وتقرير
الاندفاع ان المختار بارادته او تعلق ارادته يرجح احد طرفي مقدوره
على الآخر لا لداع والمفروض ههنا ان المختار مع ارادته وتعلقها موجود
في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين فكون وقوع
الوجود في احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا
كما ذكره لا يجوز ان يبقى المعلول موجودا بعد انعدام العلة
اراد العلة الفاعلة لان الكلام في الفاعل ايضا لتطابق المتن الخ
قوله ولا يجوز بقاء المعلول بعده اي بعد الفاعل لكن تشارك الفاعل
في هذا الحكم ما عدا المعد من العلل كالمادة والصورة والشرط وارتفاع
المانع اما المادة والصورة فلا شبهة في ان المعلول لا يبقى بعدهما
لانتفاء الكل بانتفاء جزئه بديهة واما الفاعل والشرط وارتفاع المانع
فلا يبقى بعدها ايضا لما ذكره من ان الامكان متحقق في جميع الازمنة
فوجب ان يتحقق معلولها الذي هو الحاجة الى المؤثر في جميع الازمنة ايضا
فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذلك المؤثر وما يتوقف عليه
تاثيره من وجود الشرط وارتفاع المانع فاذا زال شيء منها في وقت
فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول في ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا
فيه لامتناع تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه

واعترض عليه بان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في جميع اوقاته
الى علة ما لا الى العلة الموجدة له اذ لا يمتنع عدمها بعدها اذ من الجائز
ان يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا اوجد
احدهما ثم انعدمت الاخرى في زمان انعدام الاول فيوجب المعلول
منه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته والبرهان انما قام على امتناع اجتماع
مستقلتين معا لا على البدل وبوضحه ان يقال جاز ان ينعدم الفاعل
في زمان ولا ينعدم المعلول فيه بل يقوم مقامه فاعل آخر على ما في
الباب اذ يلزم ان يكون الفاعل الاول مع سائر العلل علة تامة كذلك
المعلول والفاعل الثاني مع سائر العلل ايضا علة تامة اخرى له ولا
استحالة في ذلك لجواز ان يمتنع اجتماع الفاعلين ويمتنع الفاعلين
المستقلين وقد سبق انه لا دليل على امتناع مستقلين متعاقبين
الاجتماع فلا يلزم من عدم الفاعل عدم المعلول وكذا لا يلزم من عدم
الشرط عدم المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط آخر فلا يلزم ايضا
من انتفاء العلة التامة انتفاء المعلول واقول لا استحالة في ان يكون
له احد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان
يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت من ابتداء وجد ذلك المعلول
الشخصي واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المعلول ثم تعدم
هذه العلة وتوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول انعدم بانعدام
الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان
اصل الوجود حاصلا بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة
وجب ان تكون مفيدة للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل
ولا يمكن ان يقال تفيد بقاء الوجود اي الحاصل للاول اذ يلزم ان
لا تكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين
يجب ان تكونا بحيث اذا وجدت احدهما استحال وجود الاخرى بعدها
وان امكن ان توجد بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرته انما يتم في

توجدهم

تعدد العلة التامة بتعدد الفاعل اذ لا بد لكل فاعل واحد من الفاعلين
من تأثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان يتوقف تأثيره
على احدهما لا بعينه قلت اذا توقف تأثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص
شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط ولان العلة التامة وان توقف تأثيره
على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون التأثير المشروط بخصوصه الآخر
تأثيرا آخر وتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من انه يتأتى فانه
اذا كان المانع مركبا من امرين مثلا اكتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد
في عدم المانع واذا كان التأثير متوقفا على خصوصه احد العدمين زال
بزوال ذلك العدم ويكون التأثير المتوقف على خصوصه العدم الآخر تأثيرا
آخر فان قلت الدليل منقوض بالعلة المعدة لجريانه فيها على قياس الشرط
وعدم المانع مع جواز بقاء المعلول بعدها كما سيأتي قلت انتقاض بالمعدة
لما عرفت من ان المعدة لها مدخل في وجود المعلول وجودها وعدمها اللاحق
على وجودها فبعدمها الطارئ يتحقق العلة التامة فلا يكون زوال المعدة
وحده مقتضيا لزوال المعلول بل مقتضيا الى وجوده فللمعد باعتبار
مدخلية وجوده شبه بالشرط وباعتبار مدخلية عدمه شبه بالمانع فينبغي
ان يعد قسما برأسه من العلل الناقصة فان قلت ما ذكرته يدل على وجوب
انعدام المعد حال وجود المعلول والمتبادر من عبارتي متن الكتاب و
الشرح جواز انعدامه قلت لا منافاة من الجواز بمعنى الامكان العام ومن
الوجوب وانما اختير منها ذلك الجواز وما تؤدي مؤداه رعاية لمقابلة العلة جواز
وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه بحصول المعد القريب فلا يجوز ان
يجامع وجود المعلول بخلاف المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان
المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول لان المعد ملزوم
لاستعداد وجود المعلول على تفاوت مراتبه لا استعدادا شيء مراتبها
لا يجوز ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو العدم المنافية للفعلية الكونية
ايضا لا يجوز ان يجامعه   والذي نظن بعرهه ان يقال لا اشكال لان الاب

له مدخل في وجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى
بعد الاب والبناء فاعل البناء ولا اقل من ان يكون شرطا له مع بقاء
البناء بعده وكذا النار علة فاعلة او شرط لسخونة الماء المسخن بها
مع بقاء السخونة بعدها فبطل ما ادعيتموه من ان المعلول لا يجوز ان
يبقى بعد العلة   فان النار ليس علة فاعلية لوجود البناء

اي البناء ...

بل هو بارادة مخصوصة وشرائط معه علة فاعلة لحركة يده مثلا وتلك
الحركة علة لحركة امور يتركب منها البناء ثم انتهاء حركته علة لانتهاء
حركة تلك الامور وانتهاء حركة تلك الامور مع تمكنه من تحرك آخر
علة لاجتماعها على وضع مخصوص وذلك الاجتماع علة لشكل تلك
الامور بشكل مخصوص فالشكل المخصوص الذي هو معلول الاجتماع
تلك الامور مع انتفاء تحرك آخر باق ببقائه وذلك الى انتهائه مع الانتفاء
زال بزواله ولذلك حركة تلك الامور المعلولة لحركته باقية مع حركته
منتفية بانتفائها وانتهاء حركتها المستندة الى انتهاء حركة البناء باق
ببقائه ولا يتصور هنا زوال اصلا وانتهاء حركة البناء المستندة
الى عدم شيء بالذات مدخل في وجود تلك الحركة مستمر باستمرار عدم ذلك الشيء
وكذا حركته باقية ببقاء علتها منتفية بانتفائها فليس في هذه الصورة
بقاء معلول مع انتفاء علته والتحقيق ان حركة تلك الامور المستندة
الى حركة البناء علة معدة لاجتماعها على وضع مخصوص والعلة الفاعلية
لذي طبائع تلك الامور فالبناء من حيث هو محرك حركة مخصوصة
علة فاعلة لحركة تلك الامور وهذه الحركة معدة لاوضاع مخصوصة و
ما يترتب عليها من الشكل المخصوص واما ذوات تلك الامور فهي معلولة
لعلل اخرى ولا وجه لبقاء الحركة المعدة عند وجود البناء ووجب ايضا
ان لا يبقى عنده علة تلك الحركة المعدة اعني البناء على حالة بها كانت
موجبة لها اعني كونه متحركا بتلك الحركة المخصوصة والامر
كذلك فلا اشكال   واما الاب فهو علة لحركة المني يعني انه

باراده مخصوصة وحركة معينة علة فاعلة او شرط بها العلة التامة
لحركة المتحرك بهذه الحركة اعني حركة المتحرك علة معدة لحصوله في موضع مخصوص
ثم حصوله فيه زمانا مع امور بعدها هناك علة لاستعداده لقبول
الصورة الانسانية فتفيض عليه تلك الصورة من المبدأ الفياض
فصيرورته انسانا وبقاؤه انسانا له علة اخرى غير الاب فلذلك جاز
بقاؤه بعده فليس هنا ايضا بقاء معلول بعد علته   وكذلك
النار وقد عرفت ان الكلام في بقاء سخونة الماء المسخن بالنار بعد
زوال النار فيمكن هنا ان يقال النار علة معدة للماء بعد مادية لقبول
السخونة فيفيض السخونة عليها من المبدأ فلذلك جاز بقاؤها بعد النار
نعم اذا قيل ان النار بمجاورتها الماء وتسخينها اياه يجعله نارا باقية
بعد زوال النار الاول فعدم بقاء المعلول بعد علته كان الجواب ما ذكره
في الشرح وتقريره ان النار بتسخينها الماء علة لبطلان ما به كان
كان الهيولى المائية قابلة بالفعل لصورته او حافظة لها فلا بد ان يزول
عن الهيولى الصورة المائية وتلك العلة التي ابطلت عن الهيولى قابلية
الصورة المائية او شيء آخر غيرها علة في هذه الحال التي زال فيها تلك
القابلية يحدث استعداد تام لقبول الصورة النارية فيفيض على
الهيولى من المبادي المفارقة صورة نارية فلذلك كانت هذه
الصورة باقية بعد زوال تلك النار المسخنة للماء فليس في هذه الصورة
ايضا بقاء معلول بعد علته والمراد بالعلة بالعرض ما يكون مقارنا
لما هو علة بالحقيقة فاذا فرض ان شيئا آخر علة لاستعداد الصورة
النارية كانت العلة المبطلة لقبول الصورة المائية علة بالعرض اذا
قيست الى استعداد النارية واما المعدات فعدم بقائها واحكامها بها
اختلفوا في ان الفاعل الواحد من جميع الوجوه الفاعل اذا
واحدا في ذاته ولم يكن له صفة حقيقية ولا اعتبارية ولم يكن يفعله
بآلة ولا شرط ولا قابل لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد

خلافا لاكثر المتكلمين وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات
وجوازه في الفاعل المختار متفق عليه وان النزاع بينهم في ان المبدأ
الاول مختار اولا والحق ان الفاعل المختار اذا تعدد ارادته او
تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان خارجا عما نحن بصدده اذ
فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من كل الوجوه
فان تصور ان لا يكون فيه تعدد بوجه كان داخلا فيه ومتنازعا
فيه ايضا لكن مفهوم كونه بحيث يجب عنه احدهما
غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه الآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير
حقيقتيهما لا يقال ان اراد تغاير حقيقتيهما تغاير حقيقة المفهومين
اللذين هما عليته لهذا وعليته لذاك فممنوع لجواز انهما اعتباريان
لا حقيقة لهما خارجان للواحد الحقيقي بالقياس الى معلوليه ولا يقدح
ذلك في كونه واحدا حقيقيا وان اراد به تغاير حقيقة ما عرض
له هذان المفهومان اعني عليته لهذا وعليته لذاك حتى يلزم منه
ان لا يكون ذلك الواحد واحدا حقيقيا فلا نم ان تغاير مفهومي
العارضين يدل على تغاير حقيقة معروضيهما لجواز ان يعرضا لحقيقة
واحدة لا تغاير ولا تعدد فيها اصلا فمثل عروضهما لها هكذا انما حقيقة
سوى المتنازع فيه لانا نقول لا يخفى عليك ان العلة الموجدة للمعلول
يجب ان يكون موجودة قبل المعلول اعني قبلية بالذات وانه يجب
ان يكون لها خصوصية معه ليست مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها
لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنه
ففي كل صدور يجب ان يكون للمصدر خصوصية مع الصادر ليست له
مع غيره ليستقيم بها كونه صادرا لذلك المصدر فاذا لم يكن
مع العلة الموجدة امور متعددة لا داخلة فيها ولا خارجة عنها
بل كانت ذاتا بسيطة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه فلا شك ان تلك
الخصوصية انما يكون بحسب الذات فاذا فرض لها معلولان كان شيء في العلة

المذكورة بحسب ذاتها لها خصوصية معه ليست مع غيره اصلا ولا
يمكن ان يكون لها معلول آخر والا لزم ان يكون خصوصيتها بحسب
ذاتها مع الثاني فلا يكون لها مع شيء من المعلولين خصوصية ليست
لها مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما ولا يحتاجان الى تميز خصوصيتها
بحسب ذاتها احديهما عن خصوصيتها بذاتها مع الاخر لان ذات العلة
لما كانت واحدة من جميع الجهات لم يتصور تعدد الخصوصية بحسبها
اذا عرفت هذا فنقول المراد بمغايرة حيثية المفهومين المغنى عليه لهذا
وعليته لذلك مغايرة حقيقية معروضهما الذي هو ذات الفاعل ولا بد
من تغاير في ذات الفاعل لو بحسب الاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان
يترتب عليهما عليتان فلا يكون ح ما فرضناه شيئا واحدا حقيقيا من جميع
الجهات بواحد حقيقي كذلك بل فيه تعدد واثنينية اما بالذات او بالاعتبار
هف قال الش وكان هذا الحكم قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس
اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية   واقول اي المفهومان
ان كان كلاهما داخلين فما تقدم من التقدير كاف في اثبات المقصود
لكنه اراد زيادة توضيح للمقصود فيفصل الوجه الاول فعقبه بقوله و
ايضا ولم يعده وجها ثالثا وتقريره ان هذين المفهومين متغايران قطعا
لجواز ان يعقل احدهما مع الغفلة عن الآخر فلا يجوز ان يكون كل منهما
نفسا لذلك الواحد الحقيقي والا لزم ان يكون لا يتوسط ما بينهما ان
مختلفان ولا يجوز ايضا دخولهما فيه معا والا لزم كونه مركبا ولا دخول
احدهما وخروج الآخر والا لزم التركيب والخلف معا ولا خروجهما عنه
والا لزم الخلف ولا كون احدهما نفسا والاخر خارجا للزوم الخلف و لا
كون احدهما نفسا والاخر داخلا للزوم التركيب فالاقسام ستة والكل ح
والامر الاضافي اعتباري وح يستغني عن العلة على تقدير
الخروج ولا يوجب ايضا تكثرا اعتباريا في الواحد الحقيقي ليلزم خلاف
المفروض لتأخره عن العلة والمعلول معا فهو امر اضافي يعرض للعلة

بالقياس الى المعلول من حيث يكونان معا فان العقل اذا ادرك
شيئا وقاسه الى معلوله ادرك بينهما اضافة ونسبة هي صدوره عن
ذلك الشيء فهذه النسبة عارضة لهما في العقل ومتأخرة عنهما قطعا
وليس لها وجود في الخارج اذ ليس في الخارج الا ذات ذلك الشيء و
ذات معلوله واما صدوره عنه فامر اعتباري لا تحقق له في الاعيان
ويشتق عن هذه النسبة اضافتان يعقلان معا هي المصدرية والصادرية
ولا وجود لها ايضا في الخارج وليس كلامنا في هذه النسبة المتأخرة
عنها المعلول وبهذا المعنى سيتقدم على المعلول فهو غير الاضافة اي
المعنى الثاني للصدور وغير اضافي وهو كون العلة بحيث يجب عنها
المعلول والصدور بهذا المعنى سيتقدم على المعلول والمعنى الاضافي
اعني المعنى الاول متأخر عنه فيتغايران قطعا وذكر بعض الفضلاء
ان اطلاق الصدور على معنى غير اضافي لا يوافق اللغة والعرف ح
ان ما فسره به في مفهومه اضافة لكون كون العلة بحيث يجب عنها
المعلول مفهوم اضافي ايضا متأخر عن ذاتي العلة والمعلول فكيف
يكون امرا حقيقيا يتقدم على المعلول واجاب بما ذكرناه من انه لا بد
ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها
المعين ولا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره فاذا فرضنا مثلا ان
الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون
له مع غيرها وبحسب ذلك يتعين صدور البرودة عنها دون الحرارة وغيرها
وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة قطعا ومتقدمة
على المعلول جزما يعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة و
بالصدور اخرى وبكون العلة بحيث يجب عنها المعلول مرة ثالثة وذلك
لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام ح ان الخصوصية انما يتجه
عليها الاشكال بانها اضافة لكن لم يقصد بها مفهومها الاضافي
بل ما هو امر مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص

فلا يكون له ذلك مع غيره ويصح اطلاق الالفاظ على ذلك المعنى المراد
بطريق التجوز مما لا ينكر ولقائل ان يقول ان اراد بالمصدر الفاعل
فلا نم ان الخصوصية المذكورة يجب ان يكون في الحقيقة فاعله حتى
يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدمي له خصوصية
مع معلول معين ومع امر عدمي آخر له خصوصية مع معلول معين ومع
امر عدمي اخر له خصوصية مع معلول آخر فلا يكون الخصوصية من الفاعل
بل المجموع المأخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له مدخل في
الصدور وسلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا المعنى يجب
ان يكون موجودا وليس اثبات المط موقوفا على وجود الخصوصية بل يكفيه
تعددها على المعلول اذ لا يلزم ح تكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار
كما نعلم مما اسلفنا لك في التقرير السابق وح يلزم التكثر
في الامور الحقيقية او التركب اي حين كان ذلك الامر الذي هو المعنى
الثاني للصدور مختلفا متعددا يلزم التكثر في الامور الحقيقية على
تقدير خروج ذلك المتعدد او خروج احدهما اذ يلزم التركب وذلك على
تقدير دخولهما او دخول احدهما وانت تعلم ان لزوم التكثر المذكور او
التركب انما هو اذا وجب كون ذلك الامر المختلف المتعدد موجودا
خارجيا وقد عرفت ما فيه فالاولى ان يقتصر على لزوم التكثر في الواحد
الحقيقي كما اقتصر عليه المص في شرح الشبهات حيث قال فلا محالة يكون
الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة وكما اقتصر عليه الشارح
ايضا فيما بعد حيث قال وان كان اي المعلول فوق واحد يلزم ان
يكون احدهما اي احد المعنيين مغايرا للفاعل اي اذا كان الآخر
نفس الفاعل ويلزم منه ان يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون الفاعل
واحدا من جميع الوجوه والمط ليس الا اي المط لزوم التخلف الذي
هو خلاف المقدر ليس المط الا ذلك اي لزوم التخلف المذكور اذ به يتم
الكلام ويحصل المرام فلا يتوقف على لزوم التخلف بوجه آخر من التكثر او

التركب وبهذا يعلم جواب الوجه الثاني وهو ان يقال اذا كان المعلول
واحدا فكونه مصدرا بالمعنى الذي عرف يكون عين الفاعل لا مغايرا له
حتى يلزم ان يصدر عنه اثنان قيل الواحد من جميع الوجوه قد يسلب
عنه اشياء كثيرة هذا نقض اجمالي للدليل يعني لو صح دليلكم لم يمكن ان
يسلب عن شيء واحد من جميع الوجوه اشياء كثيرة لجريانه فيه لكنه بط
لان جميع ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة ولم يمكن ايضا ان يتصف باشياء
متعددة ولا ان يقبل اشياء متكثرة وهما ايضا باطلان
امور عقلية لا يتحقق في العقل الا بعد تعقل الشيء مع ما هو مسلوب عنه
اي السلب امر عقلي هو فرع تعقله على تعقل مسلوب ومسلوب عنه
يتعدد فانه ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده وكذا الاتصاف لا
يعقل الا بتعقل موصوف وصفة ولا يكفيه ثبوت الموصوف وحده و
كذا القياس عليه لا يعقل الا بتعقل قابل ومقبول فح لا يكون الواحد الحقيقي
من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة ولا متصفا بصفات
كثيرة ولا قابلا لامور متعددة بل كل ذلك انما يتصور للواحد من جهات
متكثرة فلا ينتقض الدليل بشيء من هذه الامور فان قيل ليس المراد
من السلب والاتصاف والقبول ما ذكرته من الامور العقلية الاضافية
بل كون الشيء بحيث يصدق عليه على ما مر مما ذكر في المصدرية فلا يتم الجواب
قلنا الواحد الحقيقي لا يسلب عنه اشياء حقيقة بل كل ما هو متصف
بصفات حقيقية او قابل لامور حقيقية فلا بد فيه عندهم من جهات
متكثرة هي حيثيات القبول والاتصاف والماصدق للامور الاعتبارية
والاتصاف بها ومن جملتها السلوب فلا يقتضي حيثيات في الخارج
بل في العقل على ما ذكره فالواحد الحقيقي كالواجب تعالى متصف بصفات
اعتبارية من السلوب والاضافات ولا يقدح ذلك في وحدته الحقيقية
لان ذلك الاتصاف بحسب العقل ولا يجوز عندهم اتصافه بصفات حقيقية
لاقتضائها ان يكون فيه حيثيات بحسب الخارج فلا يكون واحدا حقيقيا

وفيه بحث لان الواحد الحقيقي المذكور يتصف في حد نفسه في الخارج
بالسلوب والاضافات وان لم تكن هي متحققة في الخارج ولا
يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب بل المتوقف
على تعقلها هو العلم بالاتصاف فاتصافه بها في حد نفسه بحسب
الخارج ان كان من جهات متعددة لم يكن هو واحدا حقيقيا وهو خلف
والا انتقض الدليل   لكن من حيث انه يجب عنه آ لا يجب عنه ب
فان قيل لا نم انه من حيث انه يجب عنه آ لا يجب عنه ب وانما يتم هذا
الحكم اذا لم يجز ان يصدر عن الواحد من جهة واحدة شيئان وهو
ع اذ الكلام فيه فيكون مصادرة قلنا الخصوصية التي باعتبارها يصدر
عنه آ ليست هي الخصوصية التي باعتبارها يصدر عنه ب لما عرفت من انه
لا بد ان يكون للعلة مع معلولها المعين خصوصية ليست لها مع غيره فلو
فرضنا صدور ب عنه من تلك الخصوصية لزم التناقض قطعا وهو انه
يجب عنه ب من حيث لا يجب عنه ب   وهذان الاحتجاجان
شبيهان فان الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي كما سبق
من كلام المص ما دل على كون هذا الحكم بديهيا يحتاج الى نوع تنبيه
لازالة ما فيه من الخفاء وان مدافعة الناس لهذا الحكم انما كثرت
لاعتبارهم معنى الوحدة الحقيقية وعلى هذا فما ذكر في صورة الاحتجاج
لا يكون الا تنبيها فلا يتوجه فيه المناقشة بمنع او نقض او معارضة
فان قلت اذا كان هذا الحكم بديهيا والاحتجاج تنبيهيا فالذي يجوز
صدور اشياء عنه تعالى بل يسند جميع الاشياء اليه ابتداء بلا واسطة
كيف يتخلص عن هذا المضيق قلت يتخلص عنه بمنع البداهة فان اهل العلم
على كثرتهم وتفاوت طبقاتهم قد خالفوا هذا الحكم فلا يكون دعوى البداهة
فيه مسموعة وما ذكروا من انه لا بد للعلة من خصوصية مع المعلول المعين
لا توجد مع غيره ليتعين بها صدوره عنها ويترجح على صدور غيره عنها وادعوا
فيه الضرورة ايضا يتجه عليه منع الضرورة لجواز ان يكون الذات الواحدة من جميع الجهات

مناسبة مخصوصة مع شيء من الاشياء مخصوصة فيصدر عنه ذلك
الشيء دون غيره وعلى تقدير تسليم البداهة يتخلص عن ذلك
بانه تعالى فاعل مختار يصدر عنه بحسب تعلق ارادته ما شاء فلا
يكون هذا الحكم مناقضا لما ذهب اليه من اسناد جميع الاشياء اليه
تعالى نعم لو كان موجبا على ما زعمه الخصم لا يشكل الامر عليه ايضا لا
مع امكان دفعه بما قررناه من انه تعالى يتصف في نفسه بحسب الخارج
بسلوب واضافات فجاز ان يصدر عنه باعتبارها اشياء متكثرة ولا يلزم
من ذلك الا ان يكون له تعالى كثرة اعتبارية لا في ذاته بل في سلوبه
واضافاته ولا محذور فيه اصلا   وبان هذه الامور وجودية
اعتبارية اراد بالوجودية ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه فلا ينافي
كونها اعتبارية   ه ولا امتناع في كون الاعتبارات شروطا
وجهات للعلل اعترض عليه بان الضرورة قاضية بان ما لا تحقق
له خارجا كالاعتبارات لا يكون شرطا لوجود امر خارجي والاعدام
التي يتوهم كونها شروطا كعدم الغيم للقصار في تسخين الثوب مثلا ليست
بشروط بل هي كاشفة عن شروط هي امور وجودية كوقوع شعاع الشمس
على الثوب للقصار والانصاف ان البديهة تحكم بان العلة الموجدة
لا بد ان تكون موجودة لا بان كل ما يتوقف عليه وجود الشيء لا بد ان يكون
موجودا اذ لا استحالة في توقف تاثير المؤثر على امر عدمي
المص دل ذلك على ان ما ذكره من ان تكثر المعلولات في مرتبة واحدة
باعتبار الكثرة في الاضافات والاعتبارات ليس على سبيل الجزم بل هو
بيان لامكان التكثر في مرتبة واحدة بذلك الوجه يجوز ان يكون
للتكثر وجه آخر مثل ما ذكره المحقق من ان يكون الجهات الموجبة للتكثر
امورا موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر
عن الواحد من جهة واحدة الا واحدا فتامل   ثم يجوز
ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء اي يكون الفاعل الموجد آ ويكون ب

شرطاً لتأثيره فيه ولو جوّزنا أن يصدر عن السافل
بالنظر إلى ما فوقه شيء يعني إذا لم يجوّز كون الأعلى شرطاً لتأثيره
الأدنى لم يكن في المرتبة الثانية إلا اثنان وفي الثالثة إلا أربعة
وإن جوّزنا ذلك كان في المرتبة الثانية ثلاثة كما مرّ وفي الثالثة عدد
سوى أضعاف مضاعفة إلى اثني عشر ثم يصدر منه ومن ذلك
الواحد آخر سواء كان المؤثر في الآخر هو الأول بتوسط أحدهما
أو كليهما معاً فإنهما متغايران جداً ولذلك لم يصدق ما سبق كل واحد
منها على حدة ثم سرّ كان في ورود الاعتراض المذكور فكونه
مصدراً للأول غير كونه مصدراً مع الثاني وذلك لأن المصدرية الأولى
لا مدخل فيها للمعلول الأول والمصدرية الثانية مشتركة فمتغايران قطعاً
ويعود الفساد بأن يقال بأن المصدريتان إما داخلتان أو خارجتان
أو أحدهما داخلة والأخرى خارجة إلى آخر الكلام والجواب أن المصدر
الأول بالمعنى المراد من المصدرية متميزاً عن الواحد الحقيقي والمصدرية
الثانية عين المجموع من الواحد الحقيقي ومعلوله الأول ولا يجدي كل
منها وهذا هو المراد من قوله فإنه كونه مصدراً الثاني باعتبار الأول
وكونه مصدراً للأول بالذات لا آخر فلا يتجه عليه أن ذلك الاعتراض
بعض احتمال أي لو صح دليلكم لزم أن لا يصدر عن الواحد الحقيقي ...
لا بتوسط ولا بغير توسط ولا بأن يكون أحدهما بتوسط والآخر بغير توسط
لجريان الدليل في الكل إذ يشتمل على جميع هذه التقادير للواحد الحقيقي
مصدريتان ومحال بما إما خارجتان عنه أو داخلتان فيه إلى آخر الدليل
ولا يشكل أن ما ذكره من أنه مصدر للأول بالذات وللثاني بتوسط الأول
لا يدفع ذلك البعض ووجهه بكل منهما يقتضي استناداً وعلى الأخرى
إذ بالنظر إلى كل واحدة منها توجد وإن لم توجد الأخرى لأن المفروض
الاستقلال وهو معنى الاستغناء وإذا كان مستغنياً عنها لم يكن واحدة
منها علة حصولاً عن كونها علة مستقلة يتصف فاجتماع علتين مستقلتين على واحد

شخصي يستلزم وقوع المحال والمحال اجتماعهما يستلزم إمكانه وأما
توارده على البدل فإنه جنس بحاله ما استلفنا لك في تحقيقه قال
بعض الفضلاء لا إشكال في التوارد على البدل أيضاً إذ لو كان أحدهما
موجودة والأخرى معدومة لزم من وجود الأولى وجود المعلول ومن
عدم الثانية عدمه لأن عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول فعدم
عدم المعلول فيلزم كون المعلول موجوداً ومعدوماً معاً وما يظهر بيان
أصل الخلع والدور يجوز تواردهما بدلاً على حركة الشمس أحد النوع
لا بالشخص لأنا نقول إن استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصي
موقوف على أنه لا يجوز أن يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على
البدل فكان إثباته به دوراً لأن معنى الطبيعة
الواحدة من حيث هي لا يختلف لما مرّ من أن الواحد لا يصدر
عنه إلا الواحد وهذا إذا كان المقتضي للمعلول هو الطبيعة من حيث
هي لا باعتبار تشخصاتها المختلفة الهويات إذ لو كان الاقتضاء بحسبها
جاز أن يتنوع المعلول إلى أنواع مختلفة على حسب اختلاف تلك
الهويات فيكون فرداً من أفراد الطبيعة النوعية علة لفرد من نوع
وفرد آخر من تلك الطبيعة علة لفرد آخر من نوع آخر هذا وقد
تنوع في اقتضاء الطبيعة من حيث هي نوعاً واحداً فقط بأن
الواحد بالنوع يجوز تركبه من أجناس وفصول ثم في اقتضائه
بحسب كل منها نوعاً من المعلول على معنى أن يعلل أفرادها واقع
بعلة وبعضها بأخرى أي لا على معنى أن الماهية النوعية توجد
في الأعيان عن علل متعددة لاستحالة وقوع الكلي في الأعيان
ولا على معنى أن الموجود الواحد منها في الأعيان الذي يجب أن
يكون جزئياً حقيقياً له علل متعددة لما عرفت من استحالة
كالحرارة التي يعلل بعض جزئياتها بالنار لا يشكل أن النار لها مدخل
في الحرارة النارية وأن الحركة لها مدخل في الحرارة الحادثة عندها

وكذا الشعاع لمدخل في الحرارة الشعاعية فان كانت هي الامور
عللا مستقلة لتلك الحرارات فقد ثبت المطلوب وهو توارد العلل المستقلة
على المعلول النوعي بالمعنى المذكور وان لم تكن مستقلة ثبت المطلوب ايضا
اذ كل واحد منها علة مستقلة قطعا والعلة المستقلة التي تعتبر فيها
النار دون الحركة والشعاع تخالف ما تعتبر فيه احدهما دون النار
ومنهم من خالف افراد الحرارة عددا متماثلة لان حرارة الشمس تفعل في
عين الاعشى ما لا تفعله النار فلا نعرض لها الحاجة
بالقياس الى غيرها لان الطبيعة من حيث هي لما احتاجت الى تلك
العلة المعينة استغنت بها عن جميع ما عداها فلا يزول عنها استغناؤها
بل الحاجة انما عرضت للفرد من افرادها والطبيعة من
حيث هي غنية ان اراد ان الموجود في الخارج والمحتاج الى العلة
هو الفرد من افرادها ولا وجود للطبيعة في الخارج على ما تقرر فلا كلام لنا
في ذلك ويكون معنى احتياج الطبيعة الى علة ما ان فردا منها محتاج الى
علة معينة وفردا آخر منها محتاج الى علة معينة اخرى فلم يحصر احتياج
افرادها في علة واحدة معينة لكنه لا يستقيم قوله لكن كل واحد من الافراد ان
لما احتاج الى علة معينة واقتضت تلك العلة ذلك الفرد لزم منه الطبيعة
لاشتمال الفرد عليها مستندة بل يكفيها لما تقدم لدلالته على وجود الطبيعة
في الخارج في ضمن الافراد وان اراد ان الطبيعة موجودة في ضمن افرادها
لكن كل فرد محتاج الى علة معينة والطبيعة مستغنية عن العلة المعينة
ومحتاجة الى العلة ما اتجه عليه ما قيل من ان علة ما لا وجود لها في العقل
فلا يحتاج اليها الطبيعة الموجودة في الخارج وان سلم ان علة ما لها
وجود في الخارج فلا يتصور وجودها فيه الا في معين فيكون الطبيعة
مفتقرة الى ذلك المعين لان المحتاج الى المحتاج الى شيء محتاج الى ذلك
الشيء لا يقال نعم يلزم احتياجها الى احد المعينات ولا محذور فيه
لانا نقول ان اردتم احد المعينات بعينه وجب ان لا يسع بغيره وان

اردتم احدا معينا لعدم التعيين فذلك لا وجود له في الخارج اصلا
وان اردتم احدا مطلقا صالحا لكل معين فهو لا يتحقق الا في ضمن
هذا وذاك ويعود المحذور اذ ليس في الخارج شيء هو علة
وشيء هو معلول بل مفهوما العلة والمعلول وهذا بناء على انه
لا انفصال بين المفهومين في الوجود بل هما عرضان للموجودات
الخارجية في العقل فلا يرد انه اعادة للدعوى بعبارة مفصلة كما
نبهت على ذلك في نظائره ولو كان هناك موجود ثم في الخارج
لزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة قد مر غير مرة ان التسلسل
انما يلزم ذلك انما يلزم اذا لم يجز ان يكون بعض افراد العلة مثلا
خارجيا وبعضها اعتباريا وهو ممنوع لان وجود الطبيعة لا يستلزم
وجود جميع افرادها فيجوز ان ينتهي التسلسل الى علة اعتبارية فلا بد
ان ينحصر على التنبيه وهو ايضا لانه يلزم تقدم الشيء على نفسه
يريد بالتقدم الذاتي العقلي على ما مر ولا شك في استحالة تقدم الشيء
على نفسه ثم ان كان التوقف بمرتبة واحدة لزم تقدم الشيء على
نفسه بمرتبتين وهكذا يزيد مراتب تقدم الشيء على نفسه فانه في المرتبة الاولى مقدم على
مراتب التوقف بمرتبة واحدة دائما وقد يلزم تقدم الشيء على
نفسه فانه اعلى لان التوقف سبب لا يتصور الا بين شيئين قال
الامام في الملخص ان احتياج كل واحد من الشيئين الى الآخر
اما بغير واسطة او بواسطة معلوم بالبديهة وكلاهما في الدور
اي في توقف الشيء على ما يتوقف عليه لانا نعلم بالبديهة قيل
ان الكليات من حيث لوازم تكون هي من حيث الحقيقة مقتضية لها
فلم لا يجوز ان يكون الوجود من اللوازم والضروريات مشتركة بين العقلاء
والخصم يراجع نفسه فلا يجد ذلك الحكم فلا يكون ضروريا وقد يقدم في
تحصيل هذا المقام ما فيه كفاية والضروري قد يقع فيه على تأويل
خفائه فلا يقدح في المنصف فيه فرية فلا يصح بها شيء

على ما قلنا من ان علة الموجود اى العلة الموجدة لا بد ان تكون موجودة
قبل وجود معلولها وان الماهية بدون اعتبار الموجود لا يجوز ان تكون
علة للوجود فلانا ان المحتاج الى المحتاج الى الشى محتاج الى ذلك
الشى بهذه المقدمة اوردها المعلل بلا دليل عليها كانه يدعى بداهتها
فالمناسب ان يمنع المعترض بداهتها ويسنده باستلزامها لاستحالة
وجود المعلول عند وجود العلة القريبة مع عدم البعيدة لكن الظاهر
انه استدل على بطلانها تنبيها على ان دعوى بداهتها تجرى مجرى الاستدلال
عليها ويمكن ان يحمل منعنا بان يقال لو صح ما ذكرتم بجميع مقدماته لصح
هذه المقدمة ولو صحت لزم الخ فصحة الدليل مستلزمة لصحة قبل هذا الفرض اعنى
فرض وجود العلة القريبة مع عدم البعيدة فرض للنقيضين معا فانه
لما فرض عدم البعيدة لزم عدم القريبة لان عدم العلة علة لعدم المعلول
ولما فرض مع ذلك وجود القريبة لزمه وجود البعيدة لان وجود المعلول
يستلزم وجود العلة فقد لزم من الفرض المذكور وجود القريبة والبعيدة
معا وعدمهما معا فلزم الاول اعنى وجودهما معا ما بعضهما وهو وجود
المعلول بدون العلة ولزم الثانى اعنى عدمهما معا ما بعض وهو عدم
المعلول فلم يلزم وجود المعلول بدون العلة البعيدة كما توهم بل لزم
من وجود القريبة والبعيدة معا غاية ما فى الباب انه فرض مع ذلك
عدمهما فلزم عدم المعلول من الفرض الثانى وبذلك يتضح وجه لزوم
وجود المعلول ووجه لزوم عدمه معا فى الفرض المذكور وان
سلم انها جزء العلة اشار بغرض التسليم الى ان العلة القريبة علة تامة
وذلك بالنظر الى الظاهر لانها جميع ما يتوقف عليه الشى بلا واسطة وفى
الحقيقة جزء من العلة التامة المفسرة بجميع ما يتوقف عليه الشى سواء
كان بواسطة او بغير واسطة لكنها مع ذلك جزء مستلزم للمعلول اذ بها
تتم العلة التامة قطعا فالتخلف عن القريبة تخلف عن العلة التامة الحقيقة
بل لما نقول حاصله انك فرضت وجود القريبة مع عدم البعيدة

ولا شك ان هذا الفرض غير مطابق للواقع اذ يستحيل وجود القريبة
مع عدم البعيدة فى نفس الامر فان زعمت انه يلزم من هذا الفرض
الذى لا يطابق الواقع وجود المعلول فى نفس الامر فهو ظاهر البطلان
لان وجود المعلول فى نفس الامر لازم لوجود القريبة فى نفس الامر
لا لفرض وجودها فيها وان زعمت انه يلزم من هذا الفرض وجود المعلول
على التقدير ورد عليه منع التقدير لان وجود المعلول وان كان
لازما لوجود العلة القريبة فى نفس الامر لكن تقدير وجودها بدون
البعيدة محال فيجوز ان لا يكون ذلك اللزوم الواقع بحسب نفس الامر
ثابتا على هذا التقدير الخ ولو سلم اللزوم على التقدير ايضا كان
الحاصل مما ذكرته ان لا يكون المحتاج الى شى محتاجا الى ما يحتاج اليه
ذلك الشى على ذلك التقدير الذى لا يطابق الواقع وذلك لا ينافى
احتياجه اليه بحسب نفس الامر وكلامنا فيه اذ المقصود ابطال الدور فى
نفس الامر لا ابطاله على التقدير هذا وقد وجه سقوط منع التقدير
ههنا بان الاثر اذا اقتضى لذاته شيئا فانه يقتضيه على كل حال لان
الحال ان كان ذاتيا فلا تنافى ما بالذات وان كان عرضيا فما بالذات
لا يزول بما بالعرض ولا شك ان علة القريبة لذاتها توجب المعلول
ويستلزمه فلا يتخلف عنها لاجل استحالتها وما اشتهر فيما بينهم من ان
المحال جاز ان يستلزم المحال ليس كليا جاريا فى جميع الصور لجواز ان يكون
احد المحالين منافيا للاخر كما فى هذه الصورة فلا يجمعه فصلا عن
ان يلزمه الاول لو تسلسلت العلل الى المعلولات الى غير النهاية
لزم انقطاع السلسلة على تقدير وجوده يكون محالا الى آخره
قيل هذا الكلام الطويل يشرح حاصل ما ذكره المصنف لا دلالة له عليه اصلا
والاولى بانه اشارة منه الى طريقة مخترعة له مشهورة عنه وهى ان
الممكن لا يجب لذاته وما لم يجب الشى لا يكون له وجود لا يكون لغيره
عنه وجود فالممكن من حيث ذاته لا يكون له وجود ولا لغيره عنه وجود

فلو كانت الموجودات باسرها ممكنة لما كان في الوجود موجود فلابد
من واجب لذاته فقد ثبت واجب الوجود وانقطعت السلسلة
ايضا ونطبق عبارة المتن على هذه الطريقة فنقول لان كل واحد
منها اي من تلك السلسلة يمتنع الحصول بدون علة واجبة وذلك لكونه
ممكنا فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة يجب ذلك بها ويوجد وفي
ذلك لكونه ممكنا فلا يجب ولا يوجد بنفسه لوجوب عدم العلة بالوجود
والوجوب على المعلول وجودا لكن الواجب بالغير يمتنع ايضا اي يمتنع
الحصول ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو انحصر الموجود
في الممكن لم يوجد شيء منها فلا بد من وجود علة واجبة لذاتها فيكون
طرفا للسلسلة والآحاد باجمعها معلولة فكل واحد
منها فيكون ممكنة لذاتها واجبة بغيرها فليها علة فيلي الآحاد باجمعها
بعلة تارة مع حيثية اجتماعية يصير بها شيئا واحدا وبعلة اخرى بحيث
لا يخرج عنها واحد بدون اعتبار هيئة اجتماعية يصير بها شيئا واحدا
فان اراد بالآحاد باجمعها المعنى الاول منعنا كون الآحاد ممكنة
بل هي ممتنعة اذ ليس في الخارج الا الآحاد المتعددة التي بعضها
مجرد وبعضها مادي وليس لها هيئة وحدانية الا في العقل وكون
كل واحد ممكنا لا يستلزم امكان المجموع بهذا المعنى لان الهيئة الوحدانية
العارضة لها في العقل المطرحة بهذا المجموع وهي امر اعتباري يستحيل
وجودها في الخارج واستحالة جزء واحد كافية في استحالة الكل وان
اراد بالآحاد باجمعها المعنى الثاني قلنا علتها نفسها على معنى انها تكفي
نفسها من غير حاجة الى خارج فان الثاني منها علة للاول والثالث
علة للثاني وهكذا فكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها ولما لم تكن
الجملة الا موجودة على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة غير علل الافراد
ولا استحالة في تعليل الشيء بنفسه على هذا الوجه وهو ان يعلل نفسها
كل واحد منها بما قبله في الترتيب الطبيعي فلا يحتاج تلك الاشياء

الى علة اخرى خارجة عنها فيكون معللة بنفسها اي كافية فيها انما
المستحيل تعليل شيء واحد معين بنفسه والجواب انه لا يستلزم الآحاد
بالمعنى الثاني موجودات ممكنة كما ان كل واحد منها موجود ممكن و
كما ان الممكن الموجود محتاج الى علة موجودة كافية في ايجاده كذلك
الممكنات الموجودة محتاجة الى علة موجودة كافية في ايجادها بالضرورة
ولما كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجودة هي احد اجزاء السلسلة
كانت العلة الموجدة للكل جميع تلك العلل الموجدة للآحاد ونحن نقول
جميع تلك العلل الموجدة التي هي علة موجدة للسلسلة باسرها اما
ان تكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والاول اعني
ان تكون مجموع السلسلة علة موجدة له محال لان العلة الموجدة لشيء
سواء كان ذلك الشيء واحدا معينا او مركبا من آحاد متناهية
او غير متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن البين
تقدم المجموع على نفسه والاشتباه انما وقع من كون كل احد من السلسلة
متأخرا منها ومن تعليل مجموعها بمجموعها وما اشتهر ان قطعنا فالاول
هو المتنازع الذي يحتج بصدد ابطاله استدلالا والثاني مما يتفق على
بطلانه بداهة على اي وجه فرض اي سواء فرض في تعليل المجموع [تعليل م]
المجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور اولا على سبيل الدور
اذ كل واحد منها والآحاد لا يجب بكل واحد منها
اي مجموع الآحاد باسرها لا يكون علته الموجدة الكافية فيه كل واحد
من الآحاد لان كل واحد منها محتاج الى علته الموجدة له فلا يكون
مستقلا في ايجاد السلسلة لان موجده لا بد ان يكون له مدخل
في ايجاد السلسلة قطعا وليس موجده صادرا عنه فلا يتصور كون
كل واحد وحده ولا كونه مع ما صدر عنه كافيا في ايجاد السلسلة
لتوقفها في الايجاد على غير كل واحد مما ليس صادرا عنه بل ايضا
يلزم من كون كل واحد علة توارد العلل المستقلة على معلول واحد

هو مجموع السلسلة   وليس بعض الآحاد اولى بالعلية من بعض
لا قوله فيكون يتعلق الآحاد بها بالمعلولية اولى وبيان محصل هذا الكلام
ان بعض الاحاد ليس اولى لان بعضها اولى وذلك ظاهر كما ترى
لانه يعلل الشيء باثباته وانه ما قيل وهو مدفوع بان المقصود
لا اولوية لبعض اصلا لان البعض الذي فرض انه اولى لاشك انه
معلول فيكون علة اولى بالقياس اليه فلا يكون هو اولى ثم ان
تلك العلة ايضا معلولة قطعا باخرى فلا يكون هي اولى بل علتها و
هكذا فلا اولوية في شيء من الابعاض فلم يقصد باثبات الاولوية
للعلة الا نفيها عن المعلول ولا يخفى ذلك كما لا يخفى   او امر
خارج عنها هذا اشارة الى هو خارج عنه بتمامه عن السلسلة وما تركب
من الداخل فيها والخارج عنها   ويكون ذلك الامر الخارج واجبا
لذاته اي يجب ان يكون موجودا ان الكلام في العلة الموجدة وان يكون
واجب الوجود لما ذكره   ومن هذا يندفع ما قيل انه يجوز ان يعترض عليه
بان انه فاعترض بجواز ان يكون السلسلة مستندة الى غير الناس ويكون
الخارج عنها ممكنا وعلة للجملة لا للاحاد ولا ينقطع السلسلة بذلك
الخارج يكون اي ذلك الخارج مندرجا في سلسلة اخرى وهكذا الى
ما لا يتناهى من السلاسل والجواب انه قد تبين اولا ان كل واحد من
تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون ذلك الخارج الموجد لها استقلالا
فلا اقل من ان يكون موجدا لواحد منها ابدا فيكون واقعا في
انتظام السلاسل فينقطع السلسلة به لانه يقول ذلك المركب يكون
ممكنا واقعا في السلسلة فلا يكون خارجا عنها فهو ومن هنا ما ذكره
ولا حاجة الى ما قاله المعترض من انه ينبغي ان يقال ذلك الخارج
يجب ان يكون علة موجبة لبعض تلك الآحاد والا لكان كل واحد منها
واقعا بوجه الذي هو غيره فيحصل الجملة لحصول جميع آحادها بوجه ما
من غير احتياج الى ذلك الخارج فلا يكون علة للجملة والمفروض خلافه

واذا ذهب ان يكون علة موجبة لبعض تلك الآحاد لزم توارد
علتين مستقلتين على معلول واحد لان ذلك البعض له علة
موجبة في السلسلة فرضنا ثبت ان يكون علة السلسلة امرا خارجا
عنها كما ان كونها جزءا من السلسلة او نفسها ممتنع ايضا فبطل السلسلة
وهو المطلوب   واذا كان مرتبطا بها ولا يكون في وسطها
يكون طرفا فينقطع السلسلة رد ذلك بانه لا يلزم عدم من جواز كون تلك
الخارج الواجب علة للسلسلة غير واقع في انتظام احادها فلا ينقطع
السلسلة فبطل فظهر انه لا يتم البيان بهذا الوجه تاما من غير حاجة
الى بيانه المتقدم   فان قيل ان اردتم بالعلة العلة التامة
اخترنا ان الآحاد باسرها علة لنفسها ولا يلزم من ذلك تقدمها
على نفسها لان العلة التامة لا يجب تقدمها اذ المركب من المادة و
الصورة يمتنع تقدمه على المعلول لانه نفسه فكيف يتقدم الى انضمام
اليه شيء آخر   اجيب بان المراد بالعلة المستقل وهي ما
لا يتوقف في التاثير الى معاون لا يكون منه اي المراد بالعلة المؤثر
المستقل بالتاثير في السلسلة ومعنى استقلاله بالتاثير فيها ان
لا يكون له شريك في ذلك التاثير او يكون له شريك في ذلك التاثير
لكن يكون ذلك الشريك الذي سماه معاونا صادرا عنه المؤثر
المستقل بهذا المعنى هو الذي سميناه موجده كافة في آحاد السلسلة
وهي الفاعل المستجمع لما له مدخل في تاثيره وهذا الاستقلال لا
ينافي اعتبار شرط في التاثير خارج عن ذات المستقل فان كان خيرا
في استقلاله ولا اعتبار معاون اي شريك في التاثير صادر عن المستقل
انما ينافي اعتبار معاون لا يكون منه واما مادة المعلول المركب وصورته
فيجب ان يكونا اثرين لهذه العلة المستقلة ايضا ولا شك ان السلسلة
المستقلة بهذا المعنى يكون متقدمة على المعلول فلا يكون بعض الآحاد
ولا كل واحد منها لاحتياجه في التاثير الى معاون ليس منه وهو علة ولا

ولا لبعض الاحاد لما ذكره — لان تعلق الاحاد بكل بعض
من حيث سعوم الآحاد به على السوية فهل علته سلمنا ان كل بعض
يساوي غيره في كونه جزءا من العلة المادية سعوم به المركب لكن
لم لا يجوز ان يكون لبعض معين جهة اخرى يقتضي اختصاصه بعلية
الجملة دون باقي الابعاض وهو مدفوع بما ذكره الشارح من ان ذلك
البعض المعين له علة في السلسلة قطعا وتلك العلة في كونها محصلة
للسلسلة موثرة فيها اقوى فهي بالفاعلية اولى بالضرورة فلا اولوية
لشي من الابعاض بالفاعلية اصلا — انه يجوز ان يكون ما بعد
الاول اراد بالمعلول الاول المعلول الاخير لانه اول بحسب اعتبارنا
للسلسلة — فلو فرض كونه علة لكان علته اولى بالعلية
منه لما ذكرنا اي لو فرض كون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية
علة للسلسلة لم يكن علة لها لان علته اولى بالعلية منه لما ذكرنا
من ان شيئا من ابعاض السلسلة ليس اولى بالعلية لان علته
اولى بذلك منه فان قلت ما عدا المعلول الاول الى غير النهاية
ليس له علة حتى يكون اولى بالعلية منه قلت لو لم يكن له علة لزم
استغناء الممكن عن العلة لانه ممكن لما عرفت ويكون علته على قياس
ما ذكرت هو ما عدا المعلول الثاني الى غير النهاية وهكذا الى لا نهاية
وانما يلزم ذلك اذا كان لها وجود مغاير لوجودات
الاجزاء فانه اذا لم يكن هناك الا وجودات الاجزاء كان المحتاج
الى العلة كل واحد من الاجزاء لا المجموع من حيث هو مجموع والجواب
ما يحصله من قبل وهو انه لما كان كل واحد ممكنا موجودا كان الآحاد
باسرها ممكنات موجودة فلا بد لها من علة موجودة كافية في ايجادها
وهي لا يجوز ان يكون نفس الاحاد كما عرفت اما قوله فان وجود كل
واحد جزء مقوم لوجودات الاجزاء فمدفوع علية بانه مناف
لما مر في مباحث الوجود المطلق المشترك من افراده واذا اخذ افراد

من انه يبطل التركيب فيه وليس شي
فان ذلك انما هو في الوجود م

متعددة منه معا فلا شك في كون ذلك المجموع مركبا من كل واحد من
تلك الافراد وكذا اعترض على قوله وهي في وجوداتها مفتقرة الى
كل واحد من الاجزاء بانا لا نم ان هناك موجودا خارجيا مغايرا
لكل واحد حتى يفتقر في وجوده الى وجود كل واحد وانما ذلك المغاير
في العقل لا غير والجواب ان مجموع الاحاد الموجودة اذا اخذ بحيث
لا يدخل فيه غير ما هو منها ليس بمعدوم في الخارج والا لكان عدمه بعدم
جزء من اجزائه وقد فرض انه لم يدخل فيه غير الاجزاء التي كل واحد
منها موجود فهو موجود اذ لا واسطة بين الموجود والمعدوم ولا شك
ان هذا المجموع الموجود الخارج مغاير لكل واحد ومحتاج الى وجوده
فيكون محتاجا الى ما هو مغاير ممكن فيكون ممكنا بلا شبهة ويتم الكلام
على ان هذا الافتقار مما لا نحتاج اليه فيما حققناه واما ما ذكره المعترض
من ان المغاير لكل واحد موجود في العقل لا في الخارج فيبنى على
اعتبار الهيئة الاجتماعية مع الاحاد على ما سلف في كلامه فتامل
والله الموفق — من معلول معين اذا ثبتت العلل متصاعدة
الى غير النهاية اعتبرنا جملة من معلول معين الى غير النهاية واعتبرنا
جملة اخرى من علة متصاعدة على ذلك المعلول الذي هو اول الجملة الاولى
بعدد متناه واذا ثبتت المعلولات متنازلة الى ما لا نهاية
اعتبرنا جملة من علة اول بعينه الى غير النهاية واعتبرنا جملة اخرى
من معلول هو العلة التي بها الجملة الاولى بعدد متناه فيحصل
في كل واحدة من هاتين الصورتين جملتان احداهما ناقصة عن الاخرى
بعدد متناه — فان توهم انطباق غير المتناهي على غير المتناهي
مح لانه يتوقف على ادراك ما لا نهاية له ادراكا دفعة واما في زمان
متناه وانه مح — وايضا الخ انما يلزم من المجموع اي من
لا تناهي العلل والمعلولات ومن فضل عدد متناه منها ان يحصل
جملة اخرى ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص

فيكون المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة شئ من اجزائها
فان مجموع قيام زيد وعدمه محال وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه
بالحوادث الخ لا اول لها اي الامور المترتبة الخ
لا يجتمع في الوجود بل حادث منه كالحوادث على مذهب الحكماء
والنفوس الناطقة اي الامور الموجودة دفعة التي
لا ترتب بينها كالنفوس الناطقة المجردة عن الابدان على مذهبهم
فعدا منع في الاول عدم الاجتماع في الوجود وفي الثاني فقد الترتيب
والحاصل ان برهان التطبيق عام في جميع صور اللاتناهي لدلالته
على بطلانها باسرها وانتم قد اشترطتم في البطلان فقدي الترتيب و
الاجتماع فانتقض به لان بالصور التي لم توجدا فيه ويمكن
الانطباق بحسب فرض العقل ومفروضا هنا الانطباق وقد يقال
فرض الانطباق ان يوقع على ادراك الامور التي لا تتناهى مفصلة
لم يمكن العقل منه ايضا لاستحالة احاطة العقل بما لا يتناهى
تفصيلا دفعة او في زمان متناه وان توقف على ادراكها مجملا لم يعجز
الوهم ايضا فلا فائدة في التخصيص ويجاب بان العقل هو الذي يدرك
الكليات ويحكم عليها احكاما كلية منطبقة على جزئيات غير متناهية
ولا يحتاج في ذلك الى ملاحظة خصوصية كل جزئي منها واما الوهم
فانه يدرك معاني جزئية متعلقة بامور محسوسة فهو لا يدرك الا
انطباقا جزئيا بين محسوسين فان كانت السلسلة امورا محسوسة
فلا يتوهم الانطباق فيها الا بادراك تفاصيلها والوهم عاجز عنها
وان كانت امورا معقولة او وكيفية فيها كان الوهم عاجزا عن ادراك
الانطباق بوجه آخر ايضا وفي قوله ولا يلتفت الى عجز الوهم عن
الانطباق او قدرته نوع اشعار بتجويز توهم الانطباق فلو الادلة
ان يقال في تقرير الدليل الجملتان في حد نفسهما اما ان يكونا بحيث
لو طبقنا مطبق لانطبقا اولا فعلى الاول كان الزائد كالناقص وكان

الشيء غيره كمن كل غيره هذا خلف وعلى الثاني انقطعت الناقصة
قطعا لانها اذا كانت بحيث اذا طبقت اجزاؤها من المبدأ على الترتيب
لم تبق الى غير النهاية كان في الزائد كما لو اريد تطبيق من فرد
عليه لم يوجد ذلك الفرد من الناقصة وهذه الملازمة ضرورية
فقطع الناقصة وهذا بالعكس بعينه من قول الشارح ان امكن الانطباق
المفروض الى آخره ولا يتصور التطبيق في اجزائها
اصلا اي لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن ضرورة ان الانطباق لا
يتصور الا في الموجود والحوادث المترتبة لا وجود لها معا في الخارج
وهو ظاهر ولا في الذهن لاستحالة وجودها لا تناهى فيه معا حاصل
تصورها اجمالا كان الانطباق كما ذكرته في الزمن الفعلي حسب
بان ذلك كاف في تصور الانطباق لا في نفس الانطباق بحسب نفس
الامر وشمل حال الحوادث المتعاقبة وضبطها وجود خارجي في الجملة
فليست امورا وهمية محضة حتى يكون انقطاعها بانقطاع الوهم ويانها
باعتبارها بخلاف مراتب الاعداد التي سعيض سائر البرهان التطبيق
كتضعيف الواحد الى غير النهاية وتضعيف الالف الى غير النهاية فانها
وهمية محضة تنقطع بانقطاع اعتبار الوهم وغير المترتبة
لا يتصور فيها ايضا اذا اريد التطبيق في غير المترتبة احتيج الى ان
يتصور كل واحد من احدى الجملتين مفصلا ثم يوجد بازائه واحد
واحد على التفصيل من الجملة الاخرى وذلك مما يعجز عنه الوهم والعقل
ايضا واستوضح ما ذكر بوهم التطبيق من جملتين مبتدئتين على السواء
فانه اذا طبق طرف احدهما على الآخر كان ذلك كافيا في ان يقع
بازائه كل جزء من الاول جزء من الثاني وبوهم التطبيق بل اعداد
الحكمي اذ لا بد ههنا من اعتبار تفاصيلها فعليك بالتامل الصادق والله
الموفق وحل ان النفوس الناطقة الخ اورد التسائل لبعض بناء الحدث
مضافتها انه منه حدوثها مترتب وتم البرهان هنا وكذا اذا اعتبر ان

نفس الابن موقوفة على بدنه الموقوف على نفس الاب المولده لمادة
بدن الابن كان فيها ترتب بالطبع فيتم البرهان فيها ايضا والجواب
عن الاول ان ترتبها بحسب ترتيب ازمنة حدوثها ليس بلازم
اذ قد يحدث منها جملة في زمان وجملة اخرى اقل او اكثر في زمان
آخر وقد يحدث منها آحاد في ازمنة متعددة فلا يتصور التطبيق
في الجميع بحسب اجزاء الزمان وايضا ما يوجد من حيث
انها مضافة الى ازمنة حدوثها غير مجتمعة في الوجود لامتناع اجتماع
تلك الازمنة وان اخذت ذوات النفوس وحدها لم تكن مترتبة
والجواب عن الثاني ان نفس الاب بسبب تحريكاتها لالاتها وحركاتها
مخصوصة علة معدة لحصول مادة نفس الابن الذي له مدخل في
حدوث نفس الابن فيه ترتيب سلسلة في نفس الاب وتلك الحركات
ونفس الابن وقد علم من تلك السلسلة بعض آحادها مع الحركات
المخصوصة والبدن ما لم يتطبق آحادها الا بملاحظة تفاصيلها
كيف ولو كانت منطبقة في نفس الامر لكانت الآحاد المعدومة
ايضا منطبقة في نفس الامر حال عدمها وانطباق آحادها الموجودة
مستلزم لانطباق آحادها المعدومة واللازم قبيح فكذا الملزوم
ولها ترتب طبعي كما ذكر او ترتب وضعي كما اذا كانت الابعاد
متناهية وفرض فيها خط غير متناه وقطع منه ذراع مثلا ثم طبق
الناقص على الزائد   وكل واحد منها علة باعتبار ومعلول
باعتبار لا يقال ان المعلول الاخير من آحاد السلسلة ولم يحتج
منه الصفقان فلا يتم الكلية لانا نقول الكلام فيما عداه وبه يتم المقصود
وكذا في نشر المعلولات يحتاج الصفقان فيما عدا العلة الاولى وبه يتم
المقصود ايضا   لان كل علة لا ينطبق في ومنشئها على
معلولها اذا اعتبرنا ما عدا المعلول الاخير في نشر العلل كان
كل واحد من تلك السلسلة معلولا وعلة معا فهي باعتبار كون آحادها

معلولة سلسلة وباعتبار كونها عللا سلسلة اخرى فاذا طبق
سلسلة العلل على سلسلة المعلولات لم يكن شئ من تلك العلل
منطبقة في مرتبتها على معلولها لتقدم مرتبتها بل متأخرة عنها بل
ينطبق كل علة الى معلولها معلول عليها وذلك المعلول سوى نفس
تلك العلة المنطبقة عليه وانما يعتبران يجب في صدق العلية والمعلولية
وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينها وكل علة من حيث انها فيها
ما العلة منطبقة على معلول علتها المتقدمة على تلك العلة وذلك المعلول
بمرتبة وكل علة ومعلول منطبقتين لابد ان يكون قبلها علة فاذا المنطبقة
افراد المعلولات باسرها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق كان هناك
علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شئ من افراد المعلولات
واللازم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات على علة فلا يكون علته
متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت بطلانه بما تقدم من انه لا شئ
من تلك العلل منطبقة على معلولها بل على معلول علتها وكيف لا يزيد
سلسلة العلل بواحدة من تلك بحيث ان سلسلة المعلولات
قد زادت في هذه الجهة بواحد سوى المعلول الاخير الذي لم يأخذه
في السلسلة لانه لم يحتج فيه الصفقان معا فلو لم يرد سلسلة العلل
بواحدة في ذلك الطرف لم تكن المتضايفان متساويين في العدد
فيكون هناك معلول ليس له علة مع انهما متضايفان بالضرورة واذا تأملت
ما حققناه ليس عندك اندفاع ما قيل من ان زيادة علة على جميع
المعلولات انما يلزم في كل قطعة متناهية من السلسلة المذكورة
واما في الجملة الغير المتناهية فلا نسلم ذلك ولا نم امتناع العدم والباقي
اللازمين للعلة والمعلول وكذلك الحكم في جانب التنازل الى المعلولات
ينكشف حاله بالمقايسة على نشر العلل ويلزم منها ازدياد
المعلولات بواحد من حيث وجود الاخير فان كل معلول لا ينطبق
على علته بل على معلول المتأخر عنها وعن ذلك المعلول ايضا فكل معلول

وعلى تقديره لا بد ان يكون بعدما معلول له آخر كما تقرر هناك
تقريره ان مجموع الممكنات الموجودة المتسلسلة الى غير
النهاية لم يوثر هذا الدليل بعينه هو الدليل الاول ما لخصه على الوجه
الذي قرره الشارح هناك ولا اختلاف الا بحسب العبارة تفصيلا
واجمالا او بادنى تصرف في المعنى وظهر ان جعل الدليل الاول على الطريقة
المخترعة كما اشير اليه هناك هو الصواب ولما استوفينا الكلام في
تحقيق هذا الدليل ثمة اكتفينا عن اعادته ههنا الا انه قد اورد
عليه بعض لم يرد على العبارة الاولى وهو ان هذا الدليل يستلزم احتمال
كون الموجودات واجبا وممكنا لجريانه فيها بعينه والجواب ان الدليل
في سلسلة يكون كل واحد من آحادها ممكنا محتاجا الى علة خارجة قطعا
وما ذكرتم جملة يستغني بعض آحادها عن العلة وهو كان في سائرها
فلا نقض بها واعترض ايضا بان قوله واي شيء عن جملة الممكنات
واجب مستدرك لان الدليل المذكور تم في الخارج مطلقا واجبا كان او
غيره   وبعبارة اخرى يعني ان الاختلاف بحسب العبارة دون
حقيقة المعنى   يعرف بالتامل فيما سبق وهو ان الواجب لا بد ان
يكون علة لواحد منها فيكون الواجب فاعلا لتمام سلسلة الآحاد فيقطع
السلسلة به اذ لا يجوز ان يكون وسطا او سفلا ذلك الواجب لا بد ان
يكون علة لواحد من الآحاد ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد هو الاخير
او الآحاد المتوسطة والا لزم توارد مؤثرين على اثر واحد فلا بد
ان يكون ذلك الواحد مبدأ السلسلة فيقطع السلسلة
وقد وجه هذه الجملة رد عليه بانه لم يجب الجملة بل يجب به المعلول
الاخير ويجب بها الجملة لا بالاول وحده والكلام فيما وجب الجملة بذاته
فاندفع النظر   لانه اذا كان كل علة وكل جملة منها مسبوقة
جملة يكون الجميع مسبوقا بعلة ان اريد كل جملة كل جملة متناهية
فيسلم كونها مسبوقة بعلة ولا يلزم من ذلك ان يكون الجميع مسبوقا بعلة

ولا يلزم من ذلك ان يكون الجميع مسبوقا بعلة لانه جملة غير متناهية
وان اراد كل جملة مطلقا اي سواء كانت متناهية او غير متناهية
فالكلية ممنوع وما ذكره من ان كل جملة معينة منها تكون متاخرة
عن واحد منها انما يصح في الجملة المتناهية دون الكل فان الكل
من حيث هو كل جملة وليست مسبوقة بعلة كيف ولو كانت مسبوقة
بعلة لم تكن جميع الآحاد لان تلك العلة خارجة عنها مع انها من آحاد
السلسلة   وقد عليه ان قوله الكل واقع عن معلول
الاول وبين واحد من العلل كلام غير محصل دفع ذلك بان
حاصل ما ذكره هو انه يجب ان يكون ما بين المعلول الاول الى المعلول
وبين اي واحد من علل البعيدة عدد متناه والا لزم انحصار
ما لا يتناهى بين حاصرين وح يجب ان يكون الكل كذلك لانه لا يزيد
بذلك الا بواحد وتحقيقه ان ما عدا المعلول الاخير والواحد من تلك
العلل من الجانب الآخر يجب ان يكون واقعا بينهما فيكون متناهيا
والكل لا يزيد على هذا المتناهي الا بواحدين فيكون متناهيا وانما
حكم صاحب الاشراق باحتياج هذا البرهان الى الحدس لان العقل
لا يمكنه ان يعتبر في الجانب الآخر واحدا معينا كما اعتبر في هذا
الجانب المعلول المعين حتى يحكم بوقوع ما عدا هذين بين المعينين
بل يلاحظ ذلك الواحد مجملا فهي يحاوي ما بين الطرفين المحصورين
وربما يوقف لذلك في الحكم الاذعاني الى الحدس لما عن علم يرد على
البرهان فيقول اذا كان بين المعلول الاول وبين كل واحد من علل
المتسلسلة علل متناهية لزم ان يكون الكل متناهيا ان الكل يجب
تناهيه لوقوعه بين المعلول الاول وبين واحد من العلل كما توهم الشارح
فاورد عليه ان الكل لا يتصور وقوعه بين واحد من آحاده متناهية
او غير متناهية ولم يرد ايضا انه على وجه ان يكون ما بين كل واحد من
من الآحاد على الترتيب متناهيا كان الكل ايضا متناهيا للعرض

مانزع لانه اذا كان ما من كل بعض من النقط المترتبة المفروضة
على الخط اقل من ذراع لم يلزم ان يكون الكل اطول من ذراع بل
مراده ما شاء لان المعلول الوجودي وجودي لا شبهة
في انه لا يمكن تاثير العدمي في الوجودي لاستحالة ان يكون المعدوم موثرا
في شي موجدا له ويلزم من ذلك انه اذا كان العلة الفاعلة عدمية
كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت عدميا
العلة الفاعلة وجودية ايضا واما ان تاثير الوجودي في العدمي بل
يجوز ام لا ففيه نوع خفاء فان صح ان عدم العلم عين الوجود وان
عدم العلة الفاعلة علة فاعلة لعدم المعلول لم يجز ان يكون الوجودي
علة فاعلة للعدمي والا لكان عدم الوجودي علة فاعلة لعدم العدمي
الذي هو وجودي هف واذا ثبت انه يمتنع تاثير الوجودي في العدمي
ثبت اذا كان العلة وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان
المعلول عدميا كانت العلة ايضا عدمية هذا وقد قيل لو لم يكن معلول
الوجودي وجوديا لكان عدميا وملكة ذلك العدمي لا بد لها من علة
موجودة اذ الموجود لا يصدر الا عن موجود فعدم تلك العلة علة
لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول وقد فرض ان الوجودي
علة له اي لذلك العدمي فيتوارد علتان على معلول واحد وسوح
واما ان العلة اذا كانت عدمية وجب كون المعلول عدميا فلانه
يستحيل ان يصدر الوجودي عن العدمي بالضرورة فان علة
عدم الشي المعلول عدم علة وجوده قيل ان اللازم من ذلك ان
يكون عدم العلة علة لعدم المعلول لا ان العلة مطلقا اذا كانت عدمية
وجب ان يكون المعلول عدميا لجواز ان يكون عدم غير عدم العلة
علة لامر وجودي او يكون عدم العلة علة لامر وجودي باعتبار غير اعتباره
الذي اوجب به عدم المعلول فهذا الدليل لم ينهض على تلك الدعوى
الكلية فلا بد من دليل آخر كما ذكرناه مع ان الاعدام قد يوجب استعدادات

هي كمعدات وجودية كعدم الحركة الى نصف المسافة فانه معد للحركة
على ما في المسافة لا يقال لعل ذلك العدم شرط اخر لحصول الاستعداد
عن واهب الصور لانه موجب له لانا نقول فعلى هذا يكون موجبا لتمام
العلة وصيرورة الفاعل فاعلا بالفعل وذلك امر وجودي والجواب
ان كون العلة تامة وصيرورة الفاعل فاعلا بالفعل ليس شيئا
موجودا خارجيا وهو المراد بالوجودي هنا لانا نقول السلب جزء
من مفهومه ولهذا صح الحكم بامتناع ان يصدر الوجودي عن العدمي
كما اوجب هذا المعترض والثاني باطل قطعا القدر كاف في
اثبات المدعى لان الخصم اذا سلم انا اذا فرضنا عدم العلة وقطعنا
النظر عن غيره وجب المعلول فقد ثبت المطلوب فباقي المقدمات مستدرك
وايضا للخصم ان يقول جاز ان يكون عدم العلة لازما مساويا لعلة
عدم المعلول فلذلك لم يتخلف عدم المعلول عن فرضه لا يقال اذا
فرضنا عدم العلة وحده مجردا عن جميع ما عداه كان عدم المعلول
واجبا فكان هو العلة لانا نقول لو كان عدم العلة علة لعدم المعلول
لزم توارد علل مستقلة على معلول شخصي مما اذا كانت العلة مركبة
فان انتفاء هذه العلة بانتفاء هذا الجزء غير انتفائها بانتفاء
الجزء الآخر لجواز تحقق احدهما دون صاحبه وكل من العدمين
اذا تحقق وجب به عدم المعلول لانا نقول لعل عدم المعلول يتعدد
بحسب تعدد عدم العلة فلا توارد لانا نقول العدم المضاف الى
المعلول الشخصي لا بد ان يكون شخصيا وايضا يلزم من كون عدم العلة
المركبة علة لعدم معلولها تخلف المعلول عن علته التامة اذا ترتب
اجزاء المركبة في الانعدام لا يقال علة عدم المعلول عدم العلة وهو
امر واحد في نفسه فلا يلزم توارد وتخلف لانا نقول ان سلم ان
اختلاف الاضافة لا يوجب تعددا فلا نسلم ان عدم كل جزء من العلة
يوجب عدم المعلول فيلزم التوارد والتخلف بالنسبة الى عدم العلة لا الى

عدم المعلول ويمكن ان يجاب بان تقدم الجزء ليس علة تامة الا مع ضميمة
الاولية بعدم بعده ليس بعلة فلا توارد ولا تكلف وفيه بحث لان
عدم كل جزء مع ضميمة الاولية علة مستقلة فيلزم توارد العلل المستقلة
للمعلول الشخصي واولى قد استفرغ المعترض ههنا مجهوده في تدقيق
الكلام وبالغ فيما وسع قدرته من النقض والابرام وقد سلف منا ما
نفي بحسن هذا المقام ويكشف الاستار عن وجه هذا المرام ومع ذلك
فلا باس بتنبيه يسير وهو ان العقل اذا لاحظ عدم العلة وقطع
النظر عما عداه سواء كان لازما له او غير لازم جزم بعدم المعلول
فلو لم يكن عدم المعلول مستندا الى عدم العلة وحده لما امكن ان
يجزم به بمجرد ملاحظة وقد سبق نظيره في كون الامكان علة للحاجة
وهذا هو المراد من قوله ولو كان كذلك لم يترتب عدم المعلول على
عدم العلة مع قطع النظر عن ذلك الغير والثاني بط وكما ان عدم العلة
المركبة يتعدد بتعدد اجزائها بما ذكره من الدليل كذلك عدم المعلول
الشخصي المركب يتعدد بتعدد اجزائه بما ذكره بعينه نعم اذا كان المعلول
الشخصي بسيطا كان عدمه واحدا شخصيا ايضا وكان تعدده باعتبار
استناده الى عدم الفاعل او عدم القابل تعددا اعتباريا وليس
في ذلك ولا في انعدام المركب بعدم كل واحد من اجزائه توارد العلل
المستقلة على معلول شخصي ولا تكلف لان هذه العلل لا يمكن اجتماعها علة
ولا وجود بعضها عقيب بعض كما يتوهم ولا استحالة في تمثل هذه العلل
للواحد الشخصي ولم يقم على امتناعه برهان اصلا   لا يكون قابلا
لشي وفاعلا له اي لا يكون الواحد لشيء مصدرا لاثر وقابلا له
من جهة واحدة خلافا للاشاعرة فانهم جوزوا ذلك وقالوا ان
صفات الله تعالى الحقيقية زائدة على ذاته وقائمة به مع كونها صادرة
عنه   بان يكون نسبة الفعل الى الاخر مفهوم كون
الشيء فاعلا غير مفهوم كونه قابلا ضرورة انه بالاعتبار الاول والاعتبار

وبالاعتبار الثاني مستفيد فليس المراد من قوله مع اتحاد النسبة ان يكون
القبول بعينها نسبة الفعل لانه مستحيل بل المراد ما ذكره الشارح من
ان الفاعلية تكون عارضة للذات من جهة والقابلية ايضا تكون عارضة
لها من تلك الجهة بعينها مستندتين الى الذات اخرى مفروضة للمفعولية و
المعلولية بالقياس الى الاولى   فان الفعل يلزمه الوجوب
والقبول يلزمه الامكان اي خاص ان اراد ان الفاعل اذا استجمع شرائط
تاثيره وارتفع موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجود
المفعول منه فكذا نقول ان القابل اذا اجتمع معه ما يتوقف عليه كونه
قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد
ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول
ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق بينهما
وقد اجيب عن ذلك بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض
الصور موجبا للمفعول من حيث انه فاعل دون القابل اذ لا يتصور
استقلاله وايجابه من حيث انه قابل في شيء من الصور فالفعل وحده
موجب في الجملة والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيء من جهة
واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وهو محال وبهذا
التقدير اندفع الجواب انه لم لا يجوز ان يكون لشيء بالقياس الى آخر
نسبتان مختلفتان من حيثيتين فيجب من جهة ولا يجب من جهة وذلك
لان الكلام في جهة واحدة ولذا اندفع ما قيل من ان اللازم للقبول
هو الامكان العام الذي لا ينافي الوجوب وذلك لما عرفت من ان الفعل
قد يوجب والقبول لا يوجب اصلا وهما متنافيان قطعا فلا يستندان
الى جهة واحدة   وايضا حيثية القبول غير حيثية الفعل الى
آخره الكلام في الحيثيتين هنا الكلام في حيثيتي المصدرية
وقد عرفت حقيقة الحال هنا كما نبهت عليها   المعلول على قسمين
المعلول ان احتاج الى العلة في ذاته وماهيته وجب ان يكون ماهيته

مخالفة لماهية العلة فتكون ماهية المعلول لانها لو كانت مساوية لماهية
العلة لزم احتياج نوعية المعلول الى نوعية العلة فتكون ماهية المعلول
محتاجة الى نفسها وانه محال واذا اختلف الماهيتان امتنع ان تتساويا
وان يكون احدهما اقوى من الاخرى لامتناع ذلك مع الاختلاف
في الماهية بل يجب اشتراكهما في الوجود والاختلاف بالتقدم والتأخر
وان احتاج المعلول الى العلة في تشخصه لا في نوعه وماهيته جاز ان
تتفقا في الماهية وان تختلفا فيها مثال الاول كون النفس
علة للحركة الاختيارية فان الحركة الاختيارية لما كانت من حيث
النوعية محتاجة الى علة تستند اليها وجب ان تكون علتها مخالفة لها في
الماهية ومثال الثاني كون هذه النار علة لتلك النار مثلا على ان النار
تلطف المحل فتلطفه يجب عنده الصورة النارية من واهب الصور فتلك
النار الاولى علة فاعلية للنار الثانية والكلام فيها وايضا كون احدهما
علة للاخرى ينافي ما سنذكره بعد هذا بلا فصل من ان الشخص من
العنصريات لا يكون علة لشخص آخر منها والجواب عن الاول ان التمثيل
انما هو بحسب الظاهر كما يحمل القاسر فاعلا للحركة القسرية بحسبه ايضا
وعن الثاني ان الشخص من العنصريات لا يجوز ان يكون علة لشخص آخر
منها من حيث ذاته وماهيته كما ذكره فيما بعد لكنه يجوز ان يكون علة له
من حيث تشخصه وخصوصيته وهو المراد ههنا فلا منافاة بينهما
كانت هذه العلة للنوعية بالعرض رد ذلك بانه لما كان وجود النوع
في الخارج هو وجود الفرد الذي هو معلول لهذه العلة وجب ان يكون
هذه العلة للنوعية بالذات كما كانت علة للفرد منها لذلك لا يستحيل
ان يصدر واحد عن شيء واحد بالذات وبالعرض والجواب ان الماهية
النوعية ليست متحدة في الوجود مع هذا الفرد المعلول فقط بل هي متعددة
متحدة مع كل فرد منها فان الماهية مع الوجود الخارجي هو الاشخاص
ويتبع منها كذلك تشخصاتها الماهية النوعية فوجود النوع هو وجودات

افراده لا وجود فرد منها وحده فلو كانت هذه النار علة لتلك
النار من حيث نوعيتها بالذات لكانت مساوية النسبة الى تلك
الوجودات فتكون هذه النار علة لوجود ماهيتها الذي هو وجودها
فيكون الشيء علة لنفسه فيجب ان تكون هذه النار علة لتلك
النار من حيث خصوصها وتشخصها وانما لزمهما نوعية النار وليس
عليتها متعلقة بالنوعية اصالة بل تعلقت بها على سبيل التبع لما هي متعلقة
به اصالة والحاصل ان فردا من افراد ماهية لا يجوز ان يكون علة بالاصالة
لتلك الماهية والا لكان علة لنفسه وان جاز ان يكون علة لفرد آخر
منها اصالة ولها تبعا والحاصل ان مانع العلة لا يجب ان
يكون علة وكذا مانع المعلول لا يجب ان يكون معلولا اي اذا كان شيء
علة فاعلة لآخر وكان هناك شيء ثالث مصاحب لذلك الفاعل
فانه لا يجب ان يكون ذلك المصاحب علة لذلك الآخر بل لا يجوز
ذلك لامتناع ان يكون شيء واحد فاعلان في مرتبة واحدة وكذا الحال
في مصاحب المعلول فانه لا يجب كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل
لا يجوز ذلك اذا فرضت علتها لها من جهة واحدة هذا هو المراد ههنا
واما المعية الاصطلاحية في العلية او المعلولية فقد مضى الكلام فيها و
ما يتعلق بها هذا وقد اعترض على قوله فيما بعد يلزم ان يتسلسل
الاشخاص الى غير النهاية بان هذا انما يلزم ان لو كان الشخص من
العنصريات بحسب طبيعته علة لشخص آخر منها حتى يجب ان يكون كل شخص
منها علة لشخص آخر لاشتماله على تلك الطبيعة اما اذا كان شخص منها
لتشخصه علة لشخص آخر منها جاز ان لا يكون تشخص الآخر علة لشخص
منها لاختلافهما فلا تسلسل على قوله فانه ليس شخص من اشخاص
العناصر اولى بان يكون علة ذاتية لشخص آخر من غيره بل كلها في
الحكم سواء الا اذا كانت العلة بحسب الطبيعة وكذا الكلام في الكافو
وعلى قوله ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص آخر

مان كلمه الحكم انضاع دالاستوآء في الماسه لا يفيد ذلك والاستوآء
انا قيس لا يوجب نقضا و يمكن ان يعترض على قوله لان كل شخص من
العناصر يمكن ان يعرض بعد ما على شخص آخر او منا خراعنه و بهو
ما يمكن ان اريد به الامكان بحسب نفس الامر فممنوع وان اريدت به
الامكان الذهني فهو مسلم لكنه لا يجديك نفعا لكونه اعم من الامكان
بحسب نفس الامر وقد تبين ان العلة الذاتية ان فسرت بما يكون علة
من حيث نوعها اعني ذاتها وماهيتها لم يجز ان يكون شخص من
العناصر علة لشخص اخر منها كما علم من كلام المعترض وكذا ان فسرت بما
يكون علة لنوعية المعلول اعني ذاته وماهيته كما علم مما قررناه في امتناع
كون فرد علة لوجود الطبيعة النوعية بالاصالة ولما سادا ربعه فهل يعلم ذلك
برجوع الانسان الى نفسه وتاملة في افعاله الصادرة عنه باختياره و
كيفية صدورها عنه ثم اعترض بان الوجدان الجزئي لا يصح حكما كليا لجواز
ان يكون حال من غاب عنا بخلاف حالنا   الاول التصور الجزئي
للشيء الملايم او المنافي من حيث انه ملايم او منافي ثم يعقد كونه ملايما او
منافيا اعتقادا مطابقا او غير مطابق يقينيا او غير يقيني ولا بد ان يكون
بهذا الادراك جزئيا اي متعلقا بفعل جزئي من حيث هو جزئي لينبعث
عنه شوق متعلق بذلك الجزئي من حيث كذلك و يترتب عليه ارادة
متعلقة بخصوصه فيوجد بتحريك الاعضاء ذلك الجزئي   لان
التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السوآء فكذلك الشوق
المنبعث عن ذلك الادراك الكلي والارادة التابعة لذلك الشوق
نسبتهما الى جميع الجزئيات على التساوي   فلا يقع شيء جزئي خاص منها
وقد قيل لو كان المعتبر في صدور الفعل التصور الجزئي لزم
الدور لان تصوره من حيث انه جزئي من دون الشوق موقوف على
وجوده لانه قبل السواد للملون مثلا لا يتصور السواد ولا يتعلق به المحال   حدوث م
في هذا الوقت على هذا الشرط والمعدية القيود وان كانت الوهما

لا يكون الا كليا واما تصور هذا السواد من حيث تشخصه المانع من
فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على مثل
هذا التصور كان دورا   لا يستلزم حصول الامور الغير المتناهية
اي لا يستلزم صدورها عنا بتصور واحد لان الكلام في افعال فلا
يرد ان النفوس الفلكية غير متناهية وهي حاصلة فيعني ان يقال
لا يستلزم خروج جميع الجزئيات الكلي الى الفعل بحيث لا يبقى منه شيء بالقوة
او نافعا اي وسيلة الى اللذة   مكروها او ضارا اي
مولما او موصلا اليه   وهي العزم الذي يحرم بعد التردد في
الفعل والترك ظاهر هذا الكلام يقتضي ان الارادة يجب ان يكون
مسبوقا بالتردد قطعا والظاهر انه ليس كذلك بل انما قد يوجد لما يسبق بتردد
ويدل على مغايرة الارادة والكراهة للشوق كون الانسان
مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وذلك ان الانسان
مريد تناول الادوية المرة بناء على اعتقاد نفعه بدفع المرض مع انه
لا يشتهيه بل يتنفر طبعه عنه وان المتقي يكره تناول اللذات المحرمة
مع ان طبعه يشتهيها ومن هاهنا يظهر ان الارادة والكراهة لا يجب
كونهما مسبوقين بالشوق بل قد يترتبان على اعتقاد النفع والضر
من غير توسط شوق سابق فلا يكون الاربعة المذكورة مبادي لكل فعل
اختياري   والحركة الاختيارية الى مكان فقد يتوهم ان الحركة
على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها ناشئة من تصور الحركة
عليها مع انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها
ويتعلق ارادة بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية
المتعلقة بقطع المسافة باسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية
المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال الجزئية الصادرة عنها لا
تحتاج الى تصورات وارادات جزئية فاراد دفعه بجميعه بما يعلم من كلام
الشرع وهو ان صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على وجود

الارادة الجزئية ومن كيفية ذلك بان المتحرك على مسافة يتخيلها
اولا وتنبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل
حدا معينا من حدودها وتنبعث من تخيله ارادة جزئية متعلقة بقطع
جزء من المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه
يتخيل حدا آخر وهكذا ولو انقطع بعد وصوله الى حد معين من
حدودها تخيله لحد آخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك
الحد الذي وصل اليه وسبق وايضا وكل جزء من اجزاء المسافة على
ما تخيل وتنبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء
فهذه التخيلات والارادات مستمرة استمرار الحركة لا يمنع تخصيصها
ولا يقتضي كونها كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات بكونها متجددة
منصرمة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها هذا وقد اعترض عليه بان الانسان
يجد من نفسه في كثير من حركاته الاختيارية على مسافة كفرسخ مثلا انه
يقصد منتهاها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة
في اثنائها اما لغفلته عنها او لاشتغال نفسه بشاغل من خوف او مرض
وايضا فالذي يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود
التي تفرض في المسافة او تخيل بعضها دون بعض والاول يستلزم وجود
غير متناهية وارادات غير متناهية لان المسافة منقسمة لا الى نهاية وكل
نصف من تلك الانصاف له انصاف لا تتناهى شانه ذلك لكنه كل عاقل يجد
من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني يوجب جواز تحقق الحركة
على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها لانه اذا جاز ذلك في بعض
المسافة جاز في كلها والا لزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا تكون التخيلات
والارادات متصلة كما زعم وجعل ذلك سببا لاستمرار الحركة ولو
قد سبق اشارة قبلا ان الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون
الحركة بمعنى قطع المسافة وسياتي تحقيق ذلك وبيان ان الحركة بمعنى التوسط
امر واحد يحصل من مبدا المسافة الى منتهاها فلا يكفي فيها تخيل النهاية اجمالا

وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة لها الى تخيل الحدود المفروضة
عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة
بل حركة واحدة جزئية فلا يرد الحركة على المسافة نقضا على القاعدة
القائلة ان كل فعل جزئي محتاج الى تصور وارادة جزئيين وما
ذكره ذلك المتوهم مبني على الحركة بمعنى القطع وكذا ما احتج عن
توهمه وما اعترض به على الجواب ايضا فالكل ساقط وتلك القاعدة
مشيدة   ويشترط في صدق التاثير على المقارن الوضع
القوة الجسمانية لا يظهر منها اثر الا في محلها او فيما يجاور محلها
او فيما يجاور ذلك المجاور وتاثيرها فيما كان اقرب الى محلها ابين
من تاثيرها فيما كان ابعد قال واذا اصلته الحظ فالاعتماد في اثباته
على التجربة   اقول الصور والاعراض في اشتراط الوضع المقارنة
للمادة النفس الناطقة وان لم يكن حالة في المادة لكنها متعلقة بالالات
مادية فهي في افعالها المتعلقة بالاتها كالصور والاعراض في
اشتراط الوضع فان كان لها فعل غير آلاتها لم يشترط هناك وضع
لان الصور والاعراض قوامها بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر عنها
بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المواد فان اراد بواسطة
المادة توقف الفعل على المادة في الجملة فذلك ظاهر لان الفاعل
هو الصورة مثلا متوقف عليها قطعا ولا يلزم من ذلك اشتراط الوضع
في التاثير وان اراد بها ان للمادة ووضعها مدخلا آخر في تاثيرها
فممنوع فان المادي يتاثر عن المجرد لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية
للتاثير فيه فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تحصله بالمادة موثرا لخصوصية
ذاته في المجرد فلا يكون للوضع مدخل في تاثيره وان كان حالا في
المادة مقارنا للوضع واي فرق بين التاثير والتاثر في ذلك
وايضا فان النفس الناطقة عندكم ترتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة
ان ترتسم بكليات تلك الامور الجزئية والمرتسمة في قواها وتحصل

وجود مر يوضع
لا يوثر الا بشركة الوضع
قال الامام هذا الكلام
ان القوة الجسمانية

لما هو واسطة لكن لا ادراكات الجزئية اعراض نفسانية كالغضب
الفرح وغيرها مع ان النفس واعراضها لا وضع لها وكذلك الامور
المرتسمة في قواها المادية ذوات اوضاع لا محالة فهي معدات للنفس
وكلامنا في المؤثر لانا نقول اول مراتبها الاعداد وهو تأثير ايضا
فيكون بمشاركة من الوضع وقد عرفت بطلان ترتبه على
ما رتبه عليه   ولذلك فان الناظر لا يستحسن اخذ هذا اشارة
الى الحجة التي ذكرها الامام ورد عليها انها تجربة ناقصة غير شاملة فلا
تكون حجة على قاعدة كلية ودعوى الظن فيها غير مسموعة فعدلت الى ما يظهر
بما ذكر ان الصور والاعراض انما تفعل بمشاركة الوضع
فيكون قوله التناهي معطوفا على قوله الوضع الظاهر من هذا العطف
توقف تأثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع لكن الظاهر
كما هو المفهوم من كلامهم ان التأثير موقوف على الوضع كما مر ويستلزم
التناهي كما دل عليه قوله لانه لا يمكن وجود قوة جسمانية تقوى على
اعمال غير متناهية ولعل المراد في المعطوف الاستلزام اللازم
للاشتراط   اشارة ولا شك ان صدق التناهي اذا قلنا ان
القوى الجسمانية متناهية بحسب المدة والعدة والشدة اردنا انها
متناهية مطلقا فلا بد ان نبين اولا ان تلك القوى توصف بالتناهي
واللاتناهي وان اتصافها بهما انما يكون بهذه الاعتبارات فقط ثم
يبين ثانيا على كونها متناهية بحسبها فيظهر انها متناهية مطلقا
واللاتناهي الخاص انما اعتبر هذا القيد لان التناهي
بمعنى سلب التناهي عن ما يكون المسلوب عنه من شانه التناهي
لا يختص بالكميات بل يوصف بها المجردات ايضا فان كل مجرد مسلوب
عنه التناهي في المقدار   ويلحقان الكم لذاته ويلحقان
كل ما له كمية اي ان التناهي واللاتناهي من الاعراض الذاتية الاولية
للكم بالذات يلحقانه بلا واسطة ويلحقان شيئا آخر بواسطته

احدهما ماله كمية والثاني ما يتعلق بشيء ذي كمية   فمن الشيء
واللاتناهي ما يلحق الكم المتصل اه شرع في بيان وجوه عروضهما
للكم بالذات لتظهر به وجوه عروضهما لما عداه من القوى المؤثرة
وغيرها ومحصل ما ذكره انهما اما ان يعرضا للكم المنفصل الذي هو العدد
فذلك هو التناهي واللاتناهي في العدة واما ان يعرضا للكم المتصل
الذي هو سائر المقدار ولا سائر بينهما فان كان المتصل غير قار سمي
ذلك العارض التناهي واللاتناهي بحسب المدة ثم ان الكم المتصل
قد يعرض لا تناهيه بوجه آخر وهو ان يعتبر انقسامه بالانفصال
مرات غير متناهية وهذا الوجه وان كان راجعا الى عدم التناهي بحسب
العدة مرات الانفصال لكن يعرض باعتباره للقوى التناهي و
اللاتناهي بحسب الشدة   لا تناهيه المقدار بالجر بدل من قوله
لا تناهيه في الازدياد او بالنصب على تقدير اعني وكذا الحال في قوله
لا تناهيه الاعداد   والشيء الذي له مقدار كالجسم عبارة
المص في شرحه للاشارات هكذا والشيء الذي له مقدار كالجسم
او العدد كالعلل فيعرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر واما الشيء
الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى الخ فقد سقط منها
شيء من العلم لان قوله فيعرض النهاية واللانهاية يكون بحسب مقدار
ذلك العمل او عدده لكل الاعمال الخ بيان لحال القوى وان وصفها
بالتناهي واللاتناهي منحصر بالوجوه الثلاثة المذكورة في الكم بالذات
وحاصله ان وصف القوى بهما بحسب عدد اعمالها ظاهر واما وصفها
بهما بحسب مقدار عملها فلا يخ اما ان يعتبر فيه وحدة العمل بان يكون
عملا واحدا واقعا في ازمنة مختلفة فان وقع ذلك العمل في زمان غاية
القصر بل في آن فالقوة غير متناهية في الشدة والا كانت متناهية
وكلما كان الزمان اقصر كانت القوة اشد واما ان لا يعتبر وحدة
العمل بل يعتبر زمانه فقط فان عملت القوة في زمان غير متناه سواء

علمت فيه عملا واحدا او اعمالا متوالية كانت القوة غير متناهية و
ان عملت في زمان متناه كانت متناهية وكلما كان الزمان اطول
كانت القوة اقوى واعترض على ذلك بان فعل القوة اذا كان واقعا
في زمان بل في آن كما ذكرتم في اللاتناهي بحسب الشدة لم يكن يعلل
كمية بحسب الزمان فكيف يوصف بحسب باللانهاية المخصوصة بالكميات
واجيب عنه بان ذلك باعتبار عدد وان الانفصال في الزمان كما
اشير اليه واعترض ايضا فانا اذا فرضنا حركة قوة مائة ذراع في عشر
ساعات وحركة قوة اخرى مائتي ذراع في ساعتين يلزم على ما ذكر
ان يكون القوة الاولى اقوى لان وحدة العمل غير معتبرة هنا وزمان
عملها اولى اطول فالصواب ان يقال انا اذا قلنا القوة متناهية
او غير متناهية فان اردنا ان عددا آثارها متناه او غير متناه فذلك
هو الاختلاف بالعدة وان اردنا ان زمان آثارها متناه او غير متناه
فان اردنا تناهي الزمان ولا تناهيه في الزيادة والكثرة فهو الاختلاف
بالمدة وان اردنا تناهيه ولا تناهيه في النقصان والقلة فهو الاختلاف
بالشدة ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهي في الشدة لا
في زمان والا لكان الواقع في نصفه اشد فما لا يتناهى في الشدة
هذا انما يلزم ذلك لو امكن بحسب نفس الامر لذلك المتحرك او لغيره
ان يقطع تلك المسافة بعينها في نصف ذلك الزمان وهو ممنوع واما امكان
الفرض فلا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا على ما لا يخفى
آخر فلان الجسم لا يكون الا متناهيا في القدرة المقدمة
انما يحتاج اليها في القسم الثاني اعني الحركة الطبيعية كما ستعرفه ولا حاجة
اليها ههنا اعني الحركة القسرية لانا نقول لو كان الجسم غير متناه في المقدار
لم يكن قابلا للتحريك فلا يتم هذا البرهان لانا نقول ولكن في الحركة
المكانية وانا نسلم انه لا يقبل الحركة اصلا فلا يضر ولا ينفع لان القوة
القاسرة ح لا تقوى على الحركة ولا يلزم منه ان لا تقوى وان تقوى على تحريك

جسم آخر متناهي المقدار حركة غير متناهية ووجود الجسم المتناهي في
المقدار معلوم بالحس فلا يتوقف على تناهي الابعاد فيكون تلك المقدمة
مستدركة في البيان قطعا حيث يلزم ان يحرك الثاني اكثر من الاول الخ
اعترض عليه صاحب المحاكمات ان القوة القاسرة اذا كانت غير متناهية
لا يظهر عندها زيادة ممانعة الكبير على ممانعة الصغير ولا يؤثر تلك الزيادة
في مثل تلك القوة وجوابه ان زيادة المعاوقة في الكبير وان كانت
قليلة لا بد ان يكون موجبة للتفاوت في الحركة مع اتحاد المحرك سواء
كان ذلك المحرك متناهيا في القوة او غير متناه فيها والا لكانت الحركة
مع المعاوقة الناشئة من تلك الزيادة كهي لا معها وانه باطل بديهة
واورد على هذا بانه يجوز ان يقع التفاوت بحسب الشدة هذا اعتراض
مشهور فيما بينهم وتحريره ان بديهة العقل تحكم بوقوع تفاوت بين
الحركتين المفروضتين واما ان ذلك التفاوت يجب ان يكون بزيادة
حركة الصغير على حركة الكبير في الجانب الآخر المقابل لمبدأ المفروض
حتى يلزم انقطاع حركة الكبير في ذلك الجانب فلا اذ يجوز ان يكون
حركة الاصغر اسرع من حركة الاكبر وعندنا ان يكون الى غير نهاية كما ان
حركة الفلك الاعظم اسرع من حركة فلك الثوابت مع انهما غير متناهيتين
عندهم فالمراد بالتفاوت بحسب الشدة هو بحسب السرعة والبطوء
لان اللاتناهي بحسب الشدة لا يتصور ارادته الى البيان
المذكور انما يتم على امتناع اللاتناهي بحسب المدة او العدة لان
امتناع اللاتناهي بحسب الشدة ظاهر ولم يرد به انه لا يجوز التفاوت
بين الحركتين المفروضتين بحسب الشدة لانه خارج عن غرض عليه بان
المح هو اللاتناهي بحسب الشدة لا التفاوت بحسبها وليس يلزم
من استحالة الاول استحالة الثاني لجواز ان يكون كل حركة من
حركات الجسم الصغير اشد مما يقابلها من حركات الجسم الكبير ولا يكون شيء
من حركات الجسم الكبير اشد غير متناهية في الشدة نعم يكون

حركات متفاوتة بحسب الشدة الى غير النهاية وسنها بون بعيد
لان اخذ القوة بحسب الاعتبار من لا نانى ووقوع التفاوت بالاعتبار
الثالث خارج ة مناقشة لاخذ المعلل لانه ان وقع الاعتبار الثالث على تقدير
احد الاعتبارين والاعتبار الثالث تم لما ذكره فالتقدير تم فمحض حق
وهو المدعى وان لم يقع سقط السوال وليس شيء اذ لم ترد بالاعتبار
الثالث الا الثانى بحسب الشدة ليتم ما ذكره بل اراد التفاوت بحسب الشدة
ومن المعلوم انه يجوز ان تكون القوة غير متناهية بحسب المدة وتكون تحريكها
لاحد الجسمين بحركة اسرع من حركة الآخر مع انه ادتها الى غير النهاية وكذا
الحال فى الاثنانى بحسب العدة والجواب الصحيح ان يقال التفاوت
بحسب الشدة يستدعى التفاوت بحسب العدة والمدة وذلك لانه اذا وقع التفاوت
بين الحركتين فى الشدة اى السرعة فاما ان يكون زمانهما واحدا اولا فعلى
الاول يقع التفاوت فى العدة لان الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى
الثانى يقع التفاوت فى المدة ووضح ان الكلام فى قوة غير متناهية
فى المدة او العدة واللازم منه ان تفاوت الحركات المقابل للمبدأ المفروض
فى المدة او العدة لا مجرد التفاوت فى السرعة والبطوء فاذا فرضنا قوة
جسمانية غير متناهية فى المدة وحركت جسما آخر فى زمان غير متناه وفرضنا
انها حركت جسما اصغر بذلك التحريك وجب ان يكون زمان حركته ايضا
غير متناه لكن هذا الزمان اعنى زمان حركة الاصغر يجب ان يكون اطول
لان معاوقته اقل مع تساوى التحريكين فان قلت للمعترض ان لا نم كون
هذا الزمان اطول فلزم الخلف اذ يجوز ان يتساويا وذلك لان المفروض
كون القوة غير متناهية فى المدة فاذا فرض تساوى التحريكين وكون احد
الجسمين اصغر واقل معاوقة وجب ان يقع بين الحركتين تفاوت فيجاز ان
يكون التفاوت فى السرعة دون المدة نعم يلزم ان يكون عدد حركات
الاصغر اكثر ولا محذور فيه هنا لجواز ان تكون عدة حركات الاكبر غير متناهية
فلا يلزم الخلف فالاعتراض باق بحاله قلت اذا كان مدة حركات الاكبر غير متناهية

وجزئيات تلك الاجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركة الواقعة
فى اجزاء تلك المدة غير متناهية العدد مع ان عدد اجزاء حركة
الاصغر يلزم ان يكون اكثر فالمحذور لازم اما من جهة المدة او من جهة
العدة وكذا اذا قيل لو كانت القوة غير متناهية فى العدة وفرضنا
تحريكها لجسم آخر حركات غير متناهية العدد فاذا حركت جسما آخر
اصغر منه بذلك التحريك وجب ان يكون عدد حركاته اكثر من عدد حركات
الاكبر كان الخلف لازما ولم يرد ان يقال جاز ان يتساويا فى عدد
الحركات ويتساويا بان تكون حركة الاصغر اسرع واطول زمانا
لان كل واحدة من زيادة السرعة واطول الزمان تستلزم زيادة
عدد الحركة فتأمل وههنا ان نقول ليس الحركات التى
تقوى عليه القوة عليها مجموع موجود فى وقت ما فاذن لا يصح الحكم
عليها بالزيادة والنقصان ويقرب من هذا الاعتراض ما قد قيل
انا لا نم فى المفروض المذكور انقطاع الاول وانما يلزم انقطاعه
ان لو حركت تلك القوة له بالفعل مكانها لكنه ممنوع اذ من الجائز
ان يحرك الاصغر دائما فان حركة فرضت له يعقبها حركة اخرى
مع ان فى القوة المحركة له ان يحركه ازيد من حركة الآخر ويكون
كل واحد من الزائد والناقص غير متناه كمعلومات الله تعالى و
مقدوراته فوقع التفاوت فى القوة عليها قيل عليه لم قلتم
ان هذا التفاوت تم ومن المعلوم ان ذلك التم اللازم من تفاوت
الحركات اعنى تناهى ما فرض غير متناه لا يلزم من هذا التفاوت
فلا بد فى بيان استحالته من دليل آخر ولقائل ان يقول انتم
انما تستدلون على التفاوت فى القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع
التفاوت فى تلك الافعال وح يعود الاشكال قال بعض الفضلاء هذا
سهو وقع من الامام لان الاستدلال بالعكس فانا نقول قوة القوة
على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء لان طبيعة المقسور على نفسه

عن التحريك القسري وكلما كان المعاوق اقوى كانت القوة على تحريكه
اضعف بالبعض فلما تفاوتت قوة القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء
لزم التفاوت في الحركات الى ما لا نهاية فقد استدللنا بتفاوت القوة
على تفاوت الانفعال دون العكس كما توهم   هل لما كان لا نهاية
الحوادث في جهة التي الى الماضي الى آخره فمثل هذا الكلام لا يجدي نفعا لان
السؤال الوارد على دليل تناهي الحوادث وهو انه لما لم يكن لها مجموع موجود
في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن
ان يكون مقتضيا لتناهيها وارد على دليل تناهي القوة والقول الذي
دل عليه هذا الكلام لا يدفعه فكان كلاما اجنبيا لا جوابا عن السؤال
ومنهم من قال في تقريره حاصله ان يقال ان غير المتناهي الذي لا [illegible]
لا يقبل الزيادة والنقصان في الخارج لانه ليس له مجموع موجود في وقت
من الاوقات الا انه قابل لهما في الوهم وبحسب نفس الامر لكن زيادته و
نقصانه في الجانب الذي هو غير متناه فيه ممتنع في الوهم ايضا كما في الخارج
واما في الجانب الذي هو متناه فيه فليس بممتنع في الوهم ولما قالوا الحوادث
الماضية المتعاقبة لو كانت غير متناهية كان غير المتناهي قابلا للزيادة
والنقصان لازدياد الحوادث كل يوم وهو ممنوع رد عليهم بانهم ان ارادوا
انه يقبل الزيادة والنقصان في الخارج فممنوع اذ ليس مجموعه موجودا في الخارج
في وقت من الاوقات وان ارادوا انه يقبلهما بحسب نفس الامر وفي الوهم
فلا نسلم استحالته وانما يكون مستحيلا اذا كان حصوله لها في الجانب الذي
هو غير متناه فيه وليس كذلك لان لا تناهي الحوادث في الجهة التي الى الماضي
وازديادها في الجهة الاخرى التي الى الحال ولا نسلم ان هذا الرد لا يتجه على
ما ذكر من دليل تناهي القوة لان قبول الازدياد ههنا انما هو في الجانب
الذي لا تناهي كما تقرر وانه صح وان كانت بحسب الوهم فحال ولما كانت الطبيعيات
امورا محسوسة وحكم الوهم في المحسوسات صادق جاز ان يكون المقدمات
المستعملة فيها وهمية كما في تناهي الابعاد ونفي الجزء   ولقائل ان يقول

لم لا يجوز ان تكون الحركات الصادرة عن القوة القسرية لا نهاية
لها في الجهة التي الى الماضي نريد ان ما ذكرتم يدل على استحالة
التحريك من هذا المعنى الى غير النهاية ولا يلزم منها استحالة التحريك
غير متناه مطلقا لجواز ان لا يكون للتحريك القسري من القوة الجسمانية
بداية كما في حركات الافلاك عندهم فيكون ازدياد الحركات القسرية
في الجهة الاخرى كما في الحوادث فلا يلزم خلف على ما ذكرتم واجيب
عن ذلك بان الكلام مجاله مبدا لا يتم الا بملاحظة تطبيق الحركتين
من المبدا ليظهر التفاوت في الجانب الاخر فلذلك بينا فرض التطبيق
منهما من الجانب المتناهي ليظهر التفاوت في الجانب الاخر ويلزم الخلف
وايضا نعلم بالضرورة ان ما كان في قوته قطع مسافة من اولها الى اخرها
كان في قوته عكس ذلك اي قطعها من اخرها الى اولها فالذي في
قوته الحركة التي لا ابتداء لها الى حد معين كان في قوته الحركة
من ذلك الحد المعين الى ما لا نهاية له لكن اللازم باطل بالبيان السابق
فبطل الملزوم ايضا ولقائل ان يقول اذا تمسكوا في تناهي القوى
الجسمانية بتطبيق بين الحركتين على ما زعم هذا المجيب مع ان
اجزائها لا توجد دفعة لزمهم تناهي الحوادث بالتطبيق ايضا فانا اذا
طبقنا ادوار الفلك الاعظم على ادوار فلك الثوابت من جانب
الحال ظهر التفاوت في الجانب الماضي مع انها غير متناهية في الماضي
على زعمهم   واما الثاني وهو كون القوة الجسمانية محركة
للجسم بالطبع الى غير النهاية فاعلم ان هذا البرهان انما يجري في قوة
حالة في جسم لا معاوقة فيه مقسرية باعتبار ذلك الجسم على التشابه
كالطبيعة في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجسام الفلكية
لكن التحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر اعم من ذلك لانه يتناول
التحريك الصادر عن النفس النباتية والحيوانية مع ان اجسام النباتات
والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو عن معاوقات بعضها طباعها

وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محلها فهذا البرهان قاصر عما
هو المدعى اللهم الا ان يخص القوة التي وصفنا بما وقع سند مع عدم بعض
قد دل عليه وهو انا لا نم ان كل قوة جسمانية تنقسم بانقسام محلها لجواز
ان لا تكون سارية في محلها واما لان القسمة تعدم صورة المحل لفرط صغره
سلمنا لكن لا نم ان المحرك الصغير لو انفرد كان له ان يحرك بعض الجسم كلها
اي في جميع الصور لجواز ان يكون انضمام الجزء الآخر شرطا للتحريك
وايضا لا يلزم من بطلان تحريكه من مبدأ لا الى غير النهاية بطلان قوة على
التحريك الذي لا يتناهى لجواز ان يكون يحرك تحريكا غير متناه لا لابتداء له ولا
نهاية ولانه اذا فرض تحريكه وتحريك بعضه من مبدأ معين الى غير النهاية
لزم الانقطاع لم لا يجوز ان يوجد من كل منهما حركة من غير انقطاع مع
ان في قوة الكل ان يحرك اكثر على ان الدليل منقوض بدورات المعدل
ودورات فلك البروج من اليوم الى جانب المستقبل فان الاولى ازيد
من الثانية مع انها غير متناهيين عندهم   لان قوة الجسم اكثر من قوة
بعضه لو انفرد اشارة الى انقسام القوى الجسمانية بانقسام محلها على التساوي
اعني ان يكون نسبة القوة الى القوة في التاثير كنسبة المحل الى المحل في المقدار
وليس لزيادة جسم في القدر اثر في منع التحريك يعني ان الجسم
من حيث هو جسم لا يقتضي بعض الامكنة فنسبته الى جميع الامكنة من هذه
الحيثية على السوية فلا يقتضي حركة ولا امتناعها لان الحركة تقتضي ترك
بعض الامكنة والتوجه الى بعضها واقتضاء السكون اختيار لبعضها مع
تساوي نسبتها اليه وكلاهما ترجيح بلا مرجح فاذن كبر الجسم وصغره
اذا فرضنا خاليين عن اثر في منع التحريك فلا يختلف المتحركان في قبول
الحركة بل يختلف المتحركان بالازدياد والنقصان بحسب التفاوت في المحركين
فيلزم الخلف ولو كان لزيادة قدر الجسم مدخل في منع التحريك يكون نسبة
المتحركين كنسبة المحركين اي يكون نسبة منع الاكبر الى منع الاصغر كنسبة
قوة الاكبر الى قوة الاصغر فيكون قابلية الاكبر للتحريك اقل من قابلية الاصغر

بحسب التفاوت في المحركين بالتفاوت في المتحركين فلا يلزم التفاوت
في الحركتين فلا يلزم خلف   وكانت زيادة حركات الاكبر
على حركات الاصغر على نسبة متناهية وذلك لان نسبة الحركتين على
قدر نسبة القوتين لان التفاوت في الحركتين هنا اي في الطبيعية بحسب
القوة على حد من العوائق على عكس التفاوت بينهما هناك اي في القسرية
لان الفاعل هنا واحد والتفاوت في القابل فقط وهي على نسبة القوتين
على قدر نسبة الجسمين في المقدار كما مر ولا شك ان النسبة بين مقداري
الجسمين نسبة متناه الى متناه لتناهي الابعاد   اي المحل الذي
يحتاج في وجوده الى الحال فيه قابلا بالنسبة الى الحال المقوم له قيل عليه
ان احتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه بط قطعا لان الشيء ما لم يتشخص
موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه لان وجود الذات في نفسها
متقدم على وجودها لمحالها لمن حلها او حلول شيء آخر فيها وهذا امر
ضروري لا يقال ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتاخر
عن المحل هو الحال المعين باعراض في المحل فلا محذور لانا نقول
ان الطبيعة لا وجود لها الا في ضمن وجود الحال المتعين فعلى وجود المعين
لا وجود للطبيعة فلا يتصور كونها جزءا للعلة الفاعلة لوجود خارجي
كما زعموا وجوابه انهم قالوا ان الحال في شيء قد يكون محتاجا اليه في وجوده
بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته
مستغن عن الهيولى في وجوده ومحتاج اليها في قبول الاتصال و
الانفصال اللازم له فلا بد من ان يحل فيها فيلزم ان الحال يجوز ان يكون
علة لوجود المحل وشريكا لفاعله ولما اعترض عليهم بان الصورة الجسمية
قد تزول عن الهيولى مع بقائها بعينها فيكون علة لوجودها اجابوا بانها
اذا زالت عنها صورة يخلفها صورة اخرى تحل فيها وعلة وجود الهيولى
مع مطلق الصورة المستمرة بتعاقب افرادها ممن قال منهم بوجود الطبائع
في الخارج فلا اشكال على مذهبه ومن لم يقل بذلك وادعى ان...

في الخارج الا المشخصات نعم ان شرك الفاعل هو احدى الصور المشخصة المتعاقبة
لا بعينها وشبه الهيولى في هويتها بسقف قائم بدعائم متعاقبة فان
قلت انهم قد ادعوا ان الصورة محتاجة في عوارضها المشخصة الى الهيولى فلا
يصح كون الصورة المشخصة علة لها سواء كانت معينة او غير معينة قلت
انهم ارادوا بالعوارض المشخصة منها العوارض اللازمة لتشخصها التي اذا زالت
لم يبق ذلك الشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما هو ظاهر العبارة
ولذلك عدوا في العوارض المشخصة امورا كلية لا تتصور استفادة التشخص منها
كالتناهي والشكل المطلق وغيرهما من العوارض اللازمة للاشخاص
ومادة بالنسبة الى المركب اعلم ان مادة المركب اعني الجزء المادي
قد يكون متقومة بما يحل فيها كالهيولى المتقومة بالصورة الجسمية اي الهيولى و
قد لا يكون متقومة به كالعناصر الممتزجة التي يحل فيها صور المركبات فالمادة بمعنى
الجزء المادي اعم من المحل المتقوم بما يحل فيه شامل   ويوجه الجواب ان
يقول الشمول المحال لم يتخلف بعد ان امكان حصول الحالة في المادة مستمر
ابدا لا يتخلف اصلا انما المتخلف الذي يوجد ويعدم مراتب مستعدة بالقرب والبعد
من الاستعدادات المنتهية الى فلك الكمال المستفادة من الامور الى (؟) كما قرره
لان الواحدة ان استقلت بتقويم المادة استغنت المادة عن غيرها
المقصود منه انه لا يمتنع دفعة واحدة صورتان متقومتان على مادة واحدة
لانهما لا يتعاقبان عليها وما ذكره وان يدل على المقصود فلا يصح علية انهم لم يكونوا
ان يكون للمادة علة سواهما انما يلحقها هو بيان الوجود كما في الصورة النوعية
بعينها فان هذا الجواز انما يوجب التعاقب دون الاجتماع   وسمى علة
لما فيها ومعنا ما لعله العلة الفاعلية يعني ان ماهيتها من حيث هي
معقولة علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا او يعقلها صار بعد ما فاعل الفعل
فبهذا الاعتبار تكون الغاية علة للمعلول الذي يصدر عنه   فان وجود
الغاية يترتب على وجود المعلول ردع (؟) لذلك بانهم قد يقولون ان غاية
ايجاده تعالى لغيره ذاته ومن لا يترتب على وجود المعلول وحوالة انهم

اشبعوا على ان الغاية مسلوبة عن فعل الله جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذي
يفعل لغاية يكون غير تام من وجهين الاول من حيث انه يقصد وجود تلك الغاية
فانه لا بد ان يكون وجودها اولى به وابق والا لم يكن غاية اصلا فيكون كماله
بذلك الوجود مستفادا منه فكمل الاولية الثاني من حيث انه تم بما فيه تلك
الغاية فاعلية ولما كان الله تعالى تاما بذاته لا يتطرق اليه النقصان فاذن
لا غاية لفعله بل هو فاعل بذاته هذا ما ذكروه ومن ذلك يظهر ان قولهم ان غاية
لايجاد غيره او انه غاية الغايات كله على خلاف العبارات معناه في الحقيقة نفي
الغاية عن فعله والاشارة الى ان ذاته سبب لفاعليته كما ان الغاية سبب
لفاعلية الفاعل الذي يفعل لغاية فذاته بمنزلة الغاية فلذلك اطلق عليها الغاية
لا لانها غاية حقيقية   لكل فاعل يفعل بالقصد والاختيار مما
يتعارفان فان الارادة المتعلقة بشيء من حيث انها توجه الى ذلك الشيء
تسمى قصدا ومن حيث انها اختيار له من بين الاشياء تسمى اختيارا
لها مبادئ اربعة كما ذكرنا   اولها تصور الحركة الملائمة على وجه جزئي
وثانيها الشوق المنبعث من ذلك التصور وثالثها الارادة المنبعثة عن
ذلك الشوق ورابعها التحريك الصادر من القوة المنبثة في العضلات التي هي
مبدا قريب للحركة   فاذا ارتسم بالتخيل والتعقل صورة في النفس
اشارة الى تصور الغاية وانها قد يكون جزئية بتخيل وقد يكون كلية متعلقة
وادراك الغاية على وجه جزئي او كلي من تتمة تصور الفعل من حيث انه
ملائم فلا يلزم ان يكون المبادي للافعال الاختيارية خمسة
فاذا كانت غايتها متحدة لم يكن الحركة باطلة وذلك لان الوصول الى المنتهى
من لوازم وجود الحركة الموصلة اليه فيكون غاية العقل على تقدير الايجاد
حاصلة ابدا فلا يكون الحركة باطلة اصلا   فان كانت غاية للشوقية
بحسب التخيل دون الفكرة يعني ان غاية الحركة اذا كانت غاية للشوقية فاما
ان يكون غاية لها اي للشوقية بحسب التخيل اي يكون متصورة على وجه
جزئي تخيلي في نفس ذلك الفعل عبثا واما ان يكون غاية لها بحسب الفكرة

اى يكون مقصوده على وجه كلى عقلى ومن ثم لم يسم ذلك الفعل خيرا وهذا الى آخره
تقسيم الفعل الى القسمين المذكورين بالقياس الى الغاية على تقدير انتفاء
غاية الحركة والشوقية زائد على ما في المتن اذ لم يتعرض فيه الا لتقسيمه
على تقدير عدم الانتهاء وهو تمهيد كما سيشير اليه من ان المصنف ذكره فيما بعد
لا في المتن الكتاب وهو تفرقة بين العبث والجزاف حيث جعل العبث من
اقسام الفعل على تقدير انتفاء العادة وجعل الجزاف من اقسامه على تقدير
عدم الانتهاء وقد جعلا في المتن قسما واحدا بدليل العطف بينهما بالواو دون
او كما في سائر الاقسام وجعلا من اقسام الفعل على تقدير عدم الانتهاء وهو
ظ واعلم ان المذكور في المباحث المشرقية والملخص موافق لما في المتن ومن ثم
قيل ان اراد الشارح انه اصطلح على ما ذكره فلا مشاحة معه اذ لكل ان يصطلح
على ما شاء وان اراد نقل اصطلاح آخرين والامام لو عرف به فما وجه
جزمه بصحة قوله دون غيره وقد ذكر في شرح الملخص ما يؤيد كلام الشارح و
هو ان الجزاف لا يسمى عبثا لكن الامام سماه في هذا الكتاب عبثا ايضا
او الفعل مع طبيعة او مزاج الاول كالتنفس والثاني كحركات المريض
واما العادة فكاللعب باللحية مثلا   قد اثبتوا للحركات
الاسطقسية الطبيعية اى الصادرة عن قوة لا شعور لها بما يصدر عنها اذ
هي المراد بالطبيعة هنا   اذا وقعت في الارض الخ اى وقعت في موضع
من الارض اى الصخرة عن موانع الانبات   لا امتناع ان يكون المطلوب
بالطبع مهروبا بالطبع يعنى لو كان حركات اجزاء الارض والماء عن موضعها
الطبيعى مستندة اليها لكان المطلوب بالطبع وهو الموضع الطبيعى مهروبا عنه
بالطبع وايضا مطلوبهما الحركة الى المركز ولا يتحركان عن المركز الا بالقسر
فيكون تلك الحركات من قوة في الجبل ولا يمكن ان القوة المسكنة في الجبل شاعرة
بهذه الحركات فهذه حركات اسطقسية صادرة عن قوة طبيعية لما عرفت
ثم لا يخ اما ان يكون في تلك الارض بهذا شروع في بيان الغاية المترتبة لتلك
الحركات الاسطقسية المستندة الى تحريك تلك القوة المسكنة في الجبل

بل لان القوة الموجودة في الجبل افادت ذلك الجزء من الارض تلك الخاصية
قيل عليه ان الحصر ممنوع لجواز ان يكون هناك اجزاء مختلطة مختلفة الصور
كما يقول بعض الاطباء في المخ من ان فيه اجزاء عظمية ولحمية وعصبية
وغيرها مختلطة ثم ان القوة المصورة التى في المخ تجمع كل جنس الى جنسه
لتحصل في تلك العضو المخصوص واشباهه لا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لاجل
اختلاف الاجزاء في الماهية والقول مستندة الى انضمام القوة الفاعل العادى
بمعدات سابقة او الى اجتماعات مخصوصة من تلك القوابل لا الى القوة
الموجودة في الجبل على ما يراه المشاؤن ولا الى رب النوع على ما يراه الاشراقيون
ويرد السؤال على الشق الثانى ايضا   لزم النقض وهو ان يكون كل
خاصية مستندة باخرى الى غير النهاية وهو مستلزم سواء كانت تلك الخاصيات
مجتمعة في الوجود او متعاقبة وذلك لان تحريك القوة المسكنة في الجبل اما
يكون بعد وقوعها في الارض   تحريكها اى تلك الصورة اى بعدها بينهما
بعدها لقبولها   فيكون صدور ذلك الفعل اى افادة الاختلاف
في القول والتحريك نحو الصورة عنها اى عن القوة الموجودة في الجبل دائما
اكثريا والحاصل ان القوة الموجودة في الجبل تحرك الاجزاء الارضية بعد
استعداد البرية او الشجرة فهذه الافادة غاية لتلك الحركة   ينادى اليها
الطبيعة اى القوة المدبرة بلا شعور البدن الحيوانى بل النباتى فان طباع
النبات ثابت مشاهد ايضا الى غاياتها   بل الروية بعض العقلاء كانت
القوة الحيوانية قوية على افعال متخالفة بل متضادة لها غايات متغايرة
احتاجت الى انضمام الروية ليتعين بها بعض تلك الافعال في الصدور عنها
لا لينترتب عليها غاياتها وتحقيق المقام ان الفعل اذا ترتب عليه
امر ترتبا ذاتيا يسمى ذلك الامر غاية له فان كان لذلك الامر مدخل في اقدام
الفاعل على الفعل يسمى ايضا عرضا بالقياس الى الفاعل وعلة غائية بالنسبة
الى الفعل فالعلة الغائية هي المحتاجة الى الروية دون الغاية اذ قد تثبت
بدون الروية كما تثبت معها ايضا وقد يحصل الغاية مشابهة للعلة الغائية

فمثال ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا ان كان حاصلا للفاعل سببا
الاقدام عليه كان علة غائية وعرضا بالاعتبارين والا كان غاية ولا بد
في الاول من روية الفاعل وشعوره واما في الثاني فقد لا يكون للفاعل
شعور كما في الحركات الطبيعية وقد يكون كما في المبدأ الاول جل وعلا فان
افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض عند الاشاعرة والحكماء بل لها غايات
وفوائد وحكم ومصالح لا تحصى وثبوت الغاية لا يستلزم استكمال الفاعل
كما يستلزمه ثبوت العلة الغائية على ما مر وبدفع ما يتوهم من ان الفاعل اذا
لم يفعل لغرض الاحسان لم يستحق المدح والحمد عليه فلو كان الباري سبحانه
فاعلا لا لغرض الاحسان لم يكن مستحقا للحمد فكان ناقصا تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا وما ورد من الآيات الدالة على تعليل افعاله تعالى محمول
عندهم على اثبات الغاية جمعا بين الادلة وعن الثاني بانا لا نم ان
كل ما يتأدى اليه الطبيعة دائما او اكثريا فهو غاية ذاتية ورد عليه بان ذلك
القائل لم يدع صدق هذه القضية في نفسها حتى يمنع بل ادعى لزومها للمقدمة
التي استعملها في دليلك وهي ان ما يتأدى الاسباب اليه مسبباتها دائما او
او اكثريا يستحيل ان يكون المتأدى اليه غاية ذاتية لتلك الاسباب فان هذه
المقدمة مع صحة قولك فيكون صدور ذلك الفعل عنها دائما او اكثريا وهو
المراد بالغاية ولو يكون منع صدق هذه المقدمة في نفسها غير موجه والجواب
ان اثبات الغاية للقوة الاسطقسية الطبيعية لا يتوقف على تلك المقدمة
الكلية الظاهرة الفساد ملزوم الغايات الذاتية كما ذكر بل يكفي لذلك ان
السبب اذا كان له تأد دائمي او اكثري الى مسبب كان له هناك غاية
ذاتية فليحمل قوله وهو المراد بالغاية على ان هناك غاية سواء كانت تلك
الفعل او غيره فما يترتب عليها دائما او اكثريا لحصول المقصود على التقدير
فان قلت اذا ترتب على فعل قوة غير شاعرة امور خمسة مرتبا دائما او اكثريا
فما ذا يعين هناك الغاية عن لوازمها مع اشتراك الكل في ذلك الترتب قلت
بان ما كان غاية يكون النافع نفسه وسيلة اليه بحيث لو كان الفاعل مختارا

لاجله على مقتضى ما جرت به العادة في اختيار الوسائل واشع ان
يكون الموت والهرم والفساد غاية لما جعلنا اضدادها وهي النمو
والنبات والتركيب غاية ذاتية قيل عليه ان كون الغاية غاية لذي الغاية
ليس بجعلنا بل هي غاية له ولازمة اياه في حد نفسها وايضا لا يلزم من
انتفاء كون بعض اللوازم غاية كون بعض آخر منها غاية لجواز ان يكون
الغاية غير ما من اللوازم والجواب عن الاول ان المراد بالجعل هو الحكم
بكونها غاية كما لا يخفى وعن الثاني بان اللوازم ان انحصرت في البعضين
فلا اشكال والا فالمراد انه لما امتنع كون الفساد غاية ذاتية للافعال الطبيعية
فالغاية الذاتية ما عدا الفساد من الامور الصالحة لكونها غاية لافعالها
تعطل سائر الجزئيات رد ذلك بجواز انحصار قبول تلك المادة
لتلك في الصورة المعينة فلا تعطل كما في الفلكيات والجواب ان الكلام في المادة
القابلة للصورة الكائنة والفاسدة وما لا يقبل صورة اخرى لا فساد فيها
على زعمهم وذلك يخل بنظام العالم قيل عليه بانا لا نم ان تعطل
جزئي من الجزئيات المادية يستلزم اختلال نظام كله العالم وان اراد
اختلال نظام واحد من الموجودات بمعنى انه عدم كماله فلا نم استحالته
بل هو واقع كالثمار والحيوانات التي تصدها الموانع الخارجية عن الوصول
الى غاياتها الكاملة فيفسد قبلها واما ان الموت خلاص للنفس السعيدة عن
العلائق البدنية الى حصول سعادتها الحقيقية فيرد عليه انه مثال جزئي
لا يفيد الحكم الكلي الذي ادعاه وهو ان الموت غاية ذاتية للطبيعة مطلقا
لترتبه على افعالها دائما وكذا الاتفاقيات غايات ما يتأدى السبب
الى المسبب اما ان يكون دائما او اكثريا او مساويا او اقليا فالسبب الذي
يتأدى الى المسبب على احد الوجهين الاولين يسمى سببا ذاتيا وذلك
المسبب يسمى غاية ذاتية والسبب الذي يتأدى الى المسبب على احد
الوجهين الآخرين يسمى سببا اتفاقيا وذلك المسبب يسمى غاية اتفاقية
واما ما لا يتأدى اليه الشيء اصلا كالكسوف عند قعود زيد مثلا فانه

كان م
لا يقال اتفق ان صار قعوده علة للكسوف لكن لما قعوده سببا لكون
القعود مع الكسوف صح ان يقال قعد فلان فاتفق ان كان قعوده
مع الكسوف هذا ومنهم من انكر الاتفاقات في الاسباب والغايات
مستدلا بان السبب كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في المؤثرية كان
تأديه الى المسبب دائما فيكون سببا ذاتيا ومسببه غاية ذاتية وان
لم يكن مستجمعا لما ذكر امتنع تأديه الى المسبب فلا يكون سببا اتفاقيا
ولا مسببه غاية اتفاقية والجواب انه ليس كل ما هو معتبر في تحقق التأثير
بالفعل جزءا من المؤثر فان انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر في
التأثير بالفعل مع انه ليس شيء منهما جزءا من المؤثر فالمؤثر اذا اخذ
عن ذاته بعض هذه الامور انفكاكا كاملا صادفا لا فقدانه او انفكاكا
راجحا عليه فهو المسمى بالسبب الاتفاقي ومسببه هو المسمى بالغاية الاتفاقية
واذا اعتبر تأدية ذلك السبب مع جميع الجهات المعتبرة في تأثيره كان سببا
ذاتيا لمسببه الذي هو غاية ذاتية له مثال ذلك ان يحفر موضعا فيصل
الى كنز فان الحفر من حيث هو حفر ليس تأديه الى الكنز دائما ولا
اكثريا فلا جرم كان سببا اتفاقيا وكان وجدان الكنز غاية اتفاقية له
واذا اعتبر مع الحفر كونه في موضع فيه الكنز وكونه منتهيا الى عمق الكنز
مع سلامة الحاسة كان الحفر مع هذه الشرائط سببا ذاتيا لوجدانه
فقال العلة مطلقا يعني العلة سواء كانت فاعلية او مادية
او صورية او غائية   لا يخفى عليك ان بعض هذه التقسيمات جارية
العلة التامة ايضا فانها قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة وقد يعتبر
كلها وجزئيتها الى غير ذلك ايضا   كطبائع البسائط العنصرية
الفاعلة لحركاتها فانها بسيطة بمعنى انها لا جزء لها بالفعل اي لا يمكن
ان يعرض فيها اجزاء وعلة فاعلة للحركات العنصرية الى مواضعها الطبيعية
وان كانت علة غير صورية بالنسبة الى ذوات الاجسام العنصرية
كما سنذكره   كهيولى الاجسام العنصرية بالنسبة اليها

اي بالنسبة الى تلك الاجسام العنصرية فانها علة مادية لها كالعقل
والصورة بالنسبة الى الهيولى على قول من يجعل الصورة الجسمية شريكة
الفاعل للهيولى   كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها الآلية
بالنسبة الى القوة الشوقية فان مجموع مشتهى المتاع والغذاء
غاية مركبة للقوة الشوقية واما القوة المحركة فغايتها الوصول الى
منتهى الحركة لما مر   وكذا في سائرها فالصورة الكلية كالصورة
السريرية للسرير والجزئية كهذه الصورة لهذا السرير والغاية الكلية كالجلوس
على السرير والجزئية كهذا الجلوس عليه   فانه يقتضي بالذات
ازالة السخونة لا وسعه حصول البرودة وذلك ان سقمونيا تسهيل
للصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التي في البدن
عن تبريده فلما زال المانع برد ثم بطبيعتها فالفعل الصادر عنها منسوب
بالعرض الى مزيل مانعها وهو السقمونيا قال شارح التذكرة العلة بالعرض
تطلق على معان اربعة الاول ان يكون قد منع من الصدور عن الفاعل لذاته
مانع فيتفق ان فاعلا آخر ازال ذلك المانع فيصدر الفعل عن الممنوع
فينسب صدوره الى مزيل العائق كالسقمونيا فانه يبرد البدن بازالة
السخونة الثاني ان يكون هناك موضوع يوصف بصفات فيصدر الفعل
بالذات عن احدى تلك الصفات فينسب الى الصفات الاخرى او الى الموضوع
وحده كالانسان كان ابيض طويل طبيبا اذا صدر عنه علاج نسب الى
الكاتب او الانسان وحده مع ان المصدر الذاتي هو من حيث كونه طبيبا
اولى ويقرب من هذا ما ذكره الشارح من ان المادة العرضية هي التي
تكون ماخوذة مع عوارض خارجية وكذا يقرب منه ما ذكره من ان العلة
الصورية العرضية ما يتبع الصورية الذاتية من الاعراض اما ان الاول
فلان المادة الذاتية هناك هي ذات الموضوع وحدها كقطع الخشب للسرير
مثلا فاذا اخذت مع عوارض خارجة عن ذات المادة سواء كانت لازمة
لها او مفارقة عنها لم يكن بهذا الاعتبار مادة ذاتية بل عرضية كقطع الخشب

المأخوذة من حيث انها بعض منها وكانت كفاعل يصدر عنه لذاته
معلول هو حد الفاعل باعتبار صفة من صفاته وينسب اليه صدور
ذلك المعلول وهو سببه بان ينسب الصادر عنه باعتبار صفة اليه باعتبار
صفة اخرى وعكس لنسب الصادر عنه باعتبار صفة اليه وحده واما بيان
الثاني فهو ان العلة الصورية الذاتية هي ذات الحال وحدها والعرضية
مع ذات الحال ماخوذة مع بعض عوارضها ويحتمل ان يقال يمكن ان
العرضية هي الاعراض التابعة للصورة الذاتية فانها تشبه الصورة الذاتية
من حيث حلولها في المادة الثالث ان يكون فاعل يفعل الغاية من غير شيء مثلا
فيتبع تلك الغاية شر فينسب ذلك الشر الى ذلك الفاعل كالحجر الهابط
للحركة اذا اصاب انسانا فارداه فينسب ذلك الردى الى الحجر بالعرض الرابع
ان يكون فاعل يفعل الغاية بالذات فيتفق حصول امر مع تلك الغاية ولا يكون
لذلك الفاعل فيه تأثير البتة بخلاف القسم الثالث وذلك مثل ان يقدم انسان
من سفره فيموت شخص من جيرانه فيتشاءم به او يجد كنزا فيتفاءل [illegible]
اول وساوى بين القسمين ما ذكره الشارح من ان العلة الغائية العرضية
ما يتبع الغاية الذاتية وكذا في سائر العلل فالمادة العرضية ما يكون
جنسا للمادة الحقيقية كالجسم المركب من العناصر الذي هو جنس للقطع الخشبية التي
هي مادة خاصة للسرير والغاية العرضية ما يكون جنسا للغاية الحقيقية
كالاستقرار على السرير الذي هو جنس للاتكاء وعلى هذا اذا جعل خصوص
الاتكاء غاية حقيقية له فيكون عدمه مبدأ له بهذا الاعتبار لكن
لا يكون مبدأ له بالذات بل بالعرض لا يشكل ان الحادث بالمعنى
المذكور المشهور يكون عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا على ما تقرر
في مباحث كون كل حادث مسبوقا بمادة ومدة بل لا يتصور حادث الا وله
عدم سابق ثم ان ذلك العدم السابق لا يتوقف عليه وجود ذات الحادث
من حيث هي اذ عند القائل بامكان وجوده ازلا بل هو مناف له منافاة
ذاته بخلاف الاعدام الموجودة اضدادها نعم يتوقف عليه اتصافه بالحدوث

الذي هو وصف له اعتباري كما مر فلا يكون العدم مبدأ الوجود الحادث
بالذات بل بالعرض وذلك لكونه مقارنا لما هو علة بالذات لوجوده
مع كونه علة له صفة اعني حدوثه والحاصل ان الموضوع ايضا من
جملة العلل لكنه شبيه بالعلة المادية فلذلك لم يعد على حدة في اقسام
العلل كما سبقت الاشارة اليه ولا يكون في انه سواد بالفاعل علة
شبيه بالعلة المادية فلذلك لم يعد على حدة في اقسام العلل كما سبقت
الاشارة اليه ولا يكون في انه سواد بالفاعل قد تحقق لك ذلك كما
قررناه في مباحث كون الماهية في حد ذاتها غير مجعولة ومنها
ان اسباب الماهية غير اسباب الوجود اجزاء الماهية سواء كانت اجزاء
عقلية كالجنس والفصل او اجزاء خارجية كالمادة والصورة تسمى
علل الماهية واسباب الماهية لاحتياج الماهية في حد نفسها مع كونها
محتاجة ايضا في وجودها اليها واما الامور الخارجية التي يتوقف عليها
الوجود دون الماهية فتسمى علل الوجود واسباب الوجود تمييزا بين
القسمين وتنبيها على ما بينهما من الفرق كما تقدم في صدر مباحث
العلل لما عرفت ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود والعدم
على السواء وذلك لما تبين من ان احد طرفيه لا يمكن ان يكون اولى
به لذاته فتساوي نسبة الممكن الى طرفيه معلوم بالبرهان لا بالبديهة
كما يتوهم نعم كون رجحان احد المتساويين على الآخر محتاجا الى امر خارج
عنهما معلوم بديهة وما يظن من ان العدم لا يصح ان يكون مستندا
الى سبب فقد تبين بطلانه فيما سلف لانه لو لم يكن لعدمها سبب
لكانت ممتنعة بالذات لانه اذا لم يستند عدم الحركة الى سبب خارج اصلا كان
عدمها مستندا الى ذاتها وهو معنى الممتنع لذاته وكونها غير قابل
الذات لا ينافي عدم احتياج عدمها الى السبب فانه اذا وجد الحركة الى آخره
ظهر مما قررنا بطلان ما توهم من ان الموجودات السيالة لا تستند عدمها الى
سبب خارج لكونه اولى بها من وجودها على انك قد عرفت ان اولوية احد

طرف الممكن لذاته مستحيلا ولا فرق في ذلك بين الممكنات القارة والسيالة
فعدم الحركة سبب عن عدم السبب اذ لو كان سبب وجود الحركة
حاصلا بتمامه على الوجه الذي هو سبب لها عليه فلا بد ان تكون الحركة موجودة
ولا تعدم الحركة الا بانتفاء وجود ذلك السبب على الوجه الذي هو سبب علة
لوجودها فيكون عدم الحركة سببا عن انتفاء وجود السبب على الوجه الذي
هو سبب الوجود على ذلك الوجه   ومنها ان من العلل ما هو العلل منها
ما هو معد وهو الذي يقرب المعلول الى علته بعد بعده عنها مثل ان الاعداد
هو التهيئة ومعناه بالفارسية آماده كردن فالمعد هو الذي يهيئ المادة ويعدها
لوجود صورة جوهرية فيها او حلول عرض يقبله او تعلق مجرد يدبرها
بالاعداد والتقريب للمادة بالقياس الى يقبله ويلزم من ذلك تقريب
الفاعل الى ما يصدر عنه متعلقا بالمادة ويقرب المعلول اليه كما ذكره من قوله
والحركة الى المنتصف قربتها اليه اي قربت الحركة الواقعة بعد منتصف
المسافة الى الفاعل بعد بعدها عنه   ومنها ان الاعداد قريب او
بعيد   قد يتوهم ان معد البعيد لا يجامع وجود المعلول بلا شبهة
وان المعد القريب ايضا كذلك وان توهم خلافه   فان العلل العرضية
تقال باعتبارين احدهما ان توجد العلة شيئا ويتبع ذلك الشيء شيء آخر
كشرب السقمونيا بالنسبة الى التبريد فقد ذكر فيما سبق ان العلة الفاعلة العرضية
هي التي تقتضي شيئا ويتبع ذلك الشيء شيء آخر وان العلة الغائية العرضية
هي ما يتبع الغاية الذاتية اعني المتوجه اليها بالذات وان العلة المادية العرضية
هي التي تكون ماخوذة مع عوارض خارجة عن ذات المادة وان العلة الصورية
العرضية هي ما يتبع الصورة من الاعراض فالاعتبار الاول الذي ذكره
ههنا مختص ظاهرا بالعلة الفاعلية العرضية ويمكن ادراج الغائية العرضية
فيه بان يقال ان الغاية الذاتية فيما اوجده الفاعل في الخارج ويتبعها الغاية
العرضية واما الاعتبار الثاني فان حدث منه فقد لزوم الوصف كان ظاهرا
في تناول المادة والصورية العرضيتين على الاطلاق فان المادة او الصورة

اذا احدث وصف خارج عنها كيف كان الوصف كانت علة عرضية
كما مر ويمكن ان يكون معنى قوله تعالى لذلك الوصف انه علة عرضية انه يقال
للموصوف ماخوذا مع ذكر الوصف انه علة عرضية او فقد اعترض عليه بان
حصر العلل العرضية في الاعتبارين وجعل الوصف في ثانيهما لازما
غير صحيحين بما نقلناه عن الشفاء من التلويحات وكذا جعل الوصف غير معد
حيث قال والاول منهما معد ليس بصحيح ايضا فان السرعة اللازمة
لحركة الحجر الموجبة للمحصوف معدة او معين اياه اذ لو كان حركة كحركة حجر
مثلا لكان المخسوف شيئا معدا ومنها انه حيث وهو ان العلل المعدة للشيء كما مر
لها مدخل في وجودها وعدمها الطاري علة في وجود ذلك الشيء فباعتبار مدخلية
وجودها في وجوده تشابه الشرط وباعتبار مدخلية عدمها في وجوده
تشابه المانع فاستحقت ان تعد قسما من العلل على حدة وان امكن
ادراجها في كل واحد من الشرط وعدم المانع بوجه وعلى تقدير ادراجها
في احدهما وافرادها عنها هي علة حقيقية ذاتية لما هي معدة له حقيقة
فليس معنى قوله ومن العلل العرضية ما هو معد ان العلة المعدة للشيء حقيقة
علة عرضية بالقياس اليه والا فما ومن العلل العرضية المعد كيف ولو كان
المعد قسما من اقسام العلل حقيقة كان على ما فيه سلم الاقسام قسيما
له ذاتي هو معد للشيء حقيقة بالقياس اليه وعرضي هو مقارن لما هو المعد
له حقيقة وقد يطلق العرضي ايضا على المعد الحقيقي للشيء بالقياس الى ما يتبع
ذلك الشيء وكذا يصح جريان هذا الانقسام في الشرط وفي الموضوع ايضا
بالقياس الى العرض الحال فيه وانما لم يصرح في هذه العلل بالانقسام الى
الذاتية والعرضية واورد الامثلة لكونها ملحقات وتوابع لما صرح فيها
بذلك من العلل الفاعلية والمادية والصورية والغائية معروف حالها
بالمقايسة اليها [illegible] ان العلل العرضية الفاعلة مثلا قد يكون علة معدة
حقيقة بالقياس الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان الشرب السقمونيا علة
فاعلية عرضية لحصول البرودة كما صرح فيما سبق مع انه علة معدة مقربة للمادة

شرح م

الحصول المرودة لما صرح به سابقا والفاعل مثلا اذا اخذ مع وصف
لا مدخل له في الفعل اصلا كان علة فاعلية عرضية ولم يكن معدا وبهذا
القدر تم كلام الشارح اذ ظهر منه انقسام العلل العرضية الى معدة وغيره
ولا حاجة الى ان يدعى ان الوصف مطلقا لا يكون علة معدة كالسقمونيا
بالسرعة او غيرها فاندفع عنه الاعتراض الثالث واما حديث الحصر في الاعتبارين
فصحيح ايضا اذ قد عرفت شمولها بالتاويل العلل الاربع العرضية التي صرح
بها الشارح فيما سبق وما ذكر في شرح التلويحات من الاقسام الاربعة للعلل
العرضية فاثنان منها راجعان الى الفاعل واثنان الى الغاية فخرج عنها
العلل العرضية المادية او الصورية فكلام الشارح في بيان اقسام العلل العرضية
اوفى واشمل الا انه لم يصرح بان الفاعل الماخوذ مع وصف لا مدخل له علة
عرضية والضابط ان العلل العرضية مطلق باعتبارين احدهما اقتران شيء
بما هو علة حقيقية فان الشيء ان اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا للاطلاق
اسمها عليه سمي علة عرضية والثاني اقتران شيء بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس
الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول تسمى علة عرضية تم المقصد الاول بعون الله
وحسن توفيقه المقصد الثاني في الجواهر والاعراض الاول في الجواهر
ذكر في هذا الفصل انقسام الممكن الى الجوهر والعرض وان الجوهر منقسم الى
الاقسام الخمسة المشهورة وان الجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات
وانه لا تضاد بين الجواهر وان وحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال فيه
سواء كان الحال جوهرا او عرضا بخلاف العكس فان وحدة الحال تستلزم
وحدة المحل وان انقسام احدهما لا يستلزم انقسام الآخر وان الموضوع
من جملة المشخصات وان الحال قد يفتقر الى محل بخصوصه فهذه الاحكام وان
اشتملت على احوال الاعراض على الاطلاق الا انها مذكورة تبعا ثم
شرع في خصوصيات الجسم وانه ليس بمركب من الجواهر الافراد وبين ان
لكل جسم مكانا طبيعيا وان المكان هو البعد الموجود المجرد عن
المادة وانه لا يصح خلو المكان عن شاغل واردف مباحث المكان ببيان

مبحث الجواهر والاعراض

ان الجهة من ذوات الاوضاع وانها غير منقسمة في ماخذ الاشارة
وان الطبيعي منها هو الفوق والتحت فهذه احكام بالجواهر مخصوصة
الفصل الثاني في الاجسام اي في انقسامها الى الفلكيات
والعنصريات البسيطة والمركبة وبيان اصولها الفصل الثالث
في بقية احكام الاجسام ذكر فيه وجوب تناهيها وانها متماثلة في حقيقة
الجسمية وانها باقية بالشخص وانه يجوز خلوها عن بعض الكيفيات وانها كلها
مع ما حل فيها حادثة الخامس في الاعراض اخر مباحث الاعراض
عن مباحث الجواهر لان وجود العرض موقوف على وجود الجوهر فناسب
ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ويمكن ان يقدم مباحث
الاعراض نظرا الى انه يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال
الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة
المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد الى غير
ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وابدية ابان تعريف الجسم
الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية والقائمة فلكل منها وجه
هو موليها بحيث يكون للاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الاخر فيسئل عليه ان هذا اتحاد الاشارة يخرج حلول الاعراض
المجردات فيها عن حد الحلول اذ لا اشارة اليها ولا يمكن ان يجاب عنه
بان الاشارة اعم من الحسية والعقلية ولا يسلم ان المجردات قابلة
للاشارة العقلية لانا نقول الاشارة العقلية الى ذات المجرد عين الاشارة
العقلية الى اعراضه فان العقل يميز كلا منهما عن صاحبه فلا اتحاد في
الاشارة العقلية بخلاف الاشارة الحسية فانها ليس في الحال
والمحل الحسيين معا فان هذا الاتحاد في الاشارة الحسية قد يكون
محققا كما في الاجسام والاعراض الحالة فيها وقد يكون تقديريا
كما في المجردات واعراضها فانها بحيث لو كانت مشارا اليها بالحس لكانت
الاشارة اليها عين الاشارة الى اعراضها قلت قد منع ذلك القايل

هذه الملازمة وادعى اجليا جعله الى دليل ثم قال وايضا ننتقض الحد
بحلول الاطراف في محالها كحلول النقطة في الخط وحلول الخط في السطح
والسطح في الجسم فان الاشارة الى الطرف عين الاشارة الى ذي الطرف
ويلزم اختصاص هذا الحد بان تكون الاطراف المتداخلة عند تلاقيها حالا بعضها
في بعض وليس كذلك هذا ما ذكره ويمكن ان يدفع انتقاض الحد بحلول الاطراف
في محالها بان الاشارة الى النقطة اشارة الى الخط الذي هي طرفه فان الاشارة
الى الخط لا بد ان تكون منطبقة عليه بل الاشارة اليه قد تكون امتدادا خطيا
موهوما آخذا من المشير منتهيا الى نقطة منه وكان نقطة خرجت من المشير و
تحركت نحو المشار اليه فرسمت خطا انطبق طرفه على تلك النقطة من المشار اليه
وقد تكون امتدادا سطحيا منطبق الخط الذي هو طرفه على ذلك الخط المشار اليه
فكان خطا خرج من المشير فرسم سطحا انطبق طرفه على المشار اليه والفرق
من الاشارتين ان الاولى اشارة الى النقطة قصدا والى الخط تبعا والثانية
بالعكس وكذا الاشارة الى السطح قد تكون امتدادا خطيا منتهيا الى نقطة منه
فيكون اشارة الى تلك النقطة قصدا والى الخط والسطح معا وقد تكون امتدادا
سطحيا منطبق طرفه على خط من المشار اليه فيكون ذلك الخط مشارا اليه
قصدا وبالذات والسطح والنقطة معا وبالعرض وقد تكون امتدادا جسميا
منطبق السطح الذي هو طرفه على السطح المشار اليه فيكون السطح مشارا
اليه قصدا والخط والنقطة معا وكذا الاشارة الى الجسم الا امتدادا خطيا منتهيا
الى نقطة منه او امتدادا سطحيا منطبق الخط الذي هو طرفه على خط منه وكذلك الجسم
او امتدادا جسميا منطبق السطح الذي هو طرفه على سطح من الجسم المشار اليه
او بعد في اقطار المشار اليه بحيث ينطبق قطعة منه على الجسم المشار اليه
انطباقا وهميا والحال في تلك الاشارة قصدا وتبعا على قياس ما عرفت
ثم اذا تفحصت حالك في الاشارة الى المحسوسات ظهر لك ان الاغلب في الاشارة
اليها هو الامتداد الخطي ولذلك قيل الاشارة الحسية امتداد خطي موهوم
آخذ من المشير منتهٍ الى المشار اليه وامثال ذلك تنبيهات فلا يتجه ان اخذ المشير

الكرة

والمشار

والمشار اليه في تعريف الاشارة يفضي الى الدور واما لزوم كون الاطراف
المتداخلة عند تلاقيها حالا بعضها في بعض فمحتاج دفعه الى اعتبار كون احدهما
باعثا للآخر كما اعتبره الامام في المحصل حيث قال بعد قوله تقديرا
او وصفا ومع ذلك يكون باعثا له وانما اعتباره فيه قبيل السريان ملخصه
وجود الاعراض غير السارية كالاطراف وغيرها من الوحدة والاضافات
ومع لا يتصور اصلاح الاطراف المتداخلة حتى يدفع والا لما حل
احدهما في الاخرى لانه اذا لم يكن احدهما حالا في الاخرى بوجه من
الوجوه استغنى كل واحدة منهما عن الاخرى في ذاتها ووجودها وتعينها
فلا يتصور حلول منها بوجه ما بعاونه بالكلية بحيث ان يقال ان اريد الكلية
بالقياس الى المحل لم يشمل التعريف كون الاعراض التي لا يسري في محالها
وان اريدت بالقياس الى الحال خرج عنه كون الاعراض التي لا تنقسم
كالنقطة مثلا عند القائل بوجودها ويمكن ان يختار الشق الباقي ويقال المراد
ان لا يبقى من الحال شيء غير كائن في الموضوع فيساوي كون غير المنقسم
في محله ايضا فان بعض هذه الامور بالاضافة كما في قولك
زيد في الحضر وفي الراحة وفي الحركة فان بينه وبين هذه الامور اضافة
ونسبة مخصوصة مصححة لان يجعل كونها بمنزلة مكان له وكذا كون الكلف
في الحجر وكون السرير في الخشب راجع الى الاضافة بانه لما كان الخشب اصلا
له وعمدة في حصوله كان بينه وبين الخشب نسبة مخصوصة مصححة لان يجعل
الخشب بمنزلة مكان له وبعضها بالاشتمال كما في قولك الجزء في
الكل والخاص في العام وبعضها بالظرفية كما في كون الشيء
في الزمان او المكان. فالشيوع والمجامعة بالكلية في عطف
تفسيري للشيوع وبهذا القيد اعني قيد الشيوع يخرج عن تعريف الكون
في الموضوع كون الكل في الجزء وكون الخاص في العام وكون الشيء في المكان
عند القائل بانه السطح واما عند القائل بانه البعد المجرد فيخرج بقيد عدم
صحة المفارقة بل بقيد الشيوع اعني قيد عدم صحة المفارقة يخرج عنه كون الشيء في

الكون مطلقا وكون الشيء في الزمان وفي الخصب في الراحة وكون الحجر في الكل
وقوله لجزء منه يخرج الذاتيات فانها مشابهة للاجزاء فصدق على
كونها انه كون شيء في شيء حال ما يكون الشيء الاول غير مشابه للجزء من الثاني
ويدخل في حد الجوهر كليات الجواهر المرتسمة هذا على مذهب
من يقول ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء المطابقة للامور
الخارجية في تمام الماهية والاختلاف انما هو في الوجود وما يتبعه من الاحوال
كما هو الحق واما من قال ان الحاصل في الذهن هو صور الاشياء واشباحها
المخالفة لها في الماهية المناسبة لها مناسبة مخصوصة بها صار بعض
تلك الصور علما ببعض الاشياء دون بعض فعنده تلك الصور اعراض موجودة
بوجود خارجي قائمة بالنفس كسائر الاعراض القائمة بها ولا وجود للاشياء
في الذهن حقيقة عنده فان حكم على الاشياء باعتبار حصولها في الذهن
على هذا الوجه بانها موجودة في الذهن كان مجازا من القول لا حقيقة
هذا هو الكلام المحقق واما قول الشارح واما اذا اعتبرت من حيث انها
موجودة في الذهن فيمتنع ان توجد في الاعيان فكذلك لا تكون
جوهرا بل عرضا يرد عليه ان الكلي المأخوذة مع وجودها
الذهني لما امتنع وجودها في الخارج وجب ان لا تكون عرضا ايضا كما لا
تكون جوهرا لانهما من اقسام الممكن باعتبار الوجود الخارجي كما دل عليه
تعريفاهما لان الوجود اذا اطلق يتبادر منه الخارجي وقد اعترف بذلك
حيث قال لكن يصدق عليها انها اذا وجدت خارج الذهن لم تكن
وجودها في موضوع   فواجب الوجود لا يكون جوهرا ولا عرضا
قد عرفوا الجوهر في المشهور بانه الموجود لا في موضوع لئلا يرد انه
الواجب داخل فيه فدفعوه بان ليس المراد من الموجود في تعريف الجوهر
الموجود في الخارج بالفعل والا لكان الشك في وجود جبل من ياقوت او بحر من زيبق
شكا في جوهريته بل معنى هذا الرسم ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج
واتصفت به كانت لا في موضوع وظاهر ان هذا المعنى انما يصدق على ماهية

مزيد وجودها على ماهيتها فلا يصدق على الواجب لما تقرر في العرض بانه
الموجود في موضوع فلا اشتباه في عدم تناوله للواجب سواء فسر
بشيء ما او بالحقيقة او لم يفسره   والاول هو المادة والثاني
هو الصورة والثالث هو الجسم قد تقدم في صدر الكتاب مناقشة الامام
قوله
في هذا المقام وقد يكون عرضا كالحركة بالنسبة الى السرعة والبطء
لا يقال اذا كان السرعة والبطء صفتين حالتين في الحركة التي هي عرض
لم يصدق عليهما انهما موجودان في موضوع لما تقدم من ان العرض مباين
للموضوع فلا يندرجان تحت حد العرض لانا نقول هما موجودان في
الموضوع الذي هو محل الحركة اعني الجسم الا ان حلولهما فيه بتوسط الحركة
قوله
وما ذكر في الحد يتناول الحلول بواسطة ايضا اختلف العقلاء في ان الجوهر
هل هو جنس لما تحته اولا ذهب الاكثرون الى انه مقول على ما تحته قول
الجنس على انواعه والاقلون الا انه مقول على ما تحته قول اللوازم
الخارجة على ملزوماتها واختار المص قول الاقلين وادعى مع ذلك
انه والعرض ايضا من المعقولات الثانية   كما ان العرض ليس بجنس
لما تحته من الاعراض هذا مشهور متفق عليه ظاهرا   واحتج على ذلك
اي على ان ليس شيء من الجوهر والعرض جنسا لما تحته وحاصل الوجه
الاول انهما لو كانا ذاتيين لما تحتهما لم يحتج في اثبات احدهما لشيء مما
تحته الى برهان لان ذاتي الشيء يكون بين الثبوت له لكن اثبات الجوهرية
محتاج
للنفوس الناطقة والصور التي في المواد الجسمية محتاج الى نظر ولذلك
اختلف فيه فزعم بعضهم ان النفس الناطقة من قبيل الاعراض وادعى آخر
وان ما يحده في شيء يكون عرضا ونفوا كون الجوهر حالا في غيره وكذا اثبات
عرضية الكميات اعني المقادير والكيفيات كالالوان محتاج الى الاستدلال
فلا يكون شيء من الجوهر والعرض جنسا لما تحته وحاصل ما يرد على الوجه
ان ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت لذلك الشيء اذا كان ذلك الشيء متصورا
بالكنه ولا نم ان ما ذكر من الامثلة قد تصور فيها الماهية بكنهها بل المتصور

قوله

من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لما خارج
عن ماهيتها وكذا الى اخر سائرها ولو كانت الماهية معقولة بالكنه
في هذه الاشياء امكن ان لا يحتاج فيها الى دليل اصلا وكل ما هذا شانه
فهو خارج عن حقيقة ما تحته لما سبق من ان الذاتي لا يكون مقولا
بالتشكيك على ما هو ذاتي له وقد عرفت ان ما ذكر في شانه على تقدير صحته
انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التي
يقال هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها فجاز ان
يكون الجوهر او العرض جنسا لما تحته من الحقائق التي لا اختلاف في حمله عليها اذ
ان لم يكن جنسا لجميع ما تحته والجواهر الشخصية لا يكون اقدم
واولى من غيرها في تعقل الجوهرية فان الجواهر الشخصية وغيرها لا يختلفان
في حصة الجوهرية اورد عليه ان عدم الاختلاف في حصة الجوهرية يستلزم
الاشتراك في تلك الحصة وذلك لا ينافي كون بعض تلك الافراد المشتركة
فيها اقدم واولى بتلك الحصة ولما كانت كمالات الجوهرية كالاستغناء
عن الموضوع مثلا حاصلة للجزئيات بالفعل ومشطرة للكليات كانت الجزئيات
اولى بالجوهرية اذ لا معنى لكون شيء اولى من آخر في معنى الا كون كمالات ذلك
المعنى اكثر او بالفعل في الاول واقل او بالقوة في الثاني ويؤيده ما ذكر في
شرح الملخص من ان قولهم ان الجزئيات اولى بالجوهرية من الكليات لم يرد به
ان الجزئيات قبل الكليات في الجوهرية بل المراد ان الكمالات واللواحق اللاحقة
للجزئيات لانها جواهر اكثر من الكمالات واللواحق الثابتة للكليات لانها
جواهر واليه اشار الامام بقوله ان آثار الجوهرية للجزئيات اكثر منها للكليات
لان المؤثر المعرف للجوهر هو الاستغناء عن الموضوع وهو بالفعل
للجزئيات لانه يصدق عليها في الحال انها موجودة لا في موضوع واما حصوله
للكليات فليس بالفعل بل هو مشطر لها هذا واما ما ذكره من ان كليات
الجواهر لما كانت عبارة عن صور جوهرية ذهنية مطابقة لما في الخارج من
جزئياتها كانت في جوهريتها مفتقرة الى جوهرية تلك الجزئيات فيكون الجزئيات

اقدم في الجوهرية منها ففيه ان الافتقار في الجوهرية ممنوع بل تلك الصور
في حد ذاتها بحيث لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهذا معنى كونها
جواهر نعم جوهريتها تستلزم جوهرية ما يطابقها من الجزئيات في الخارج
وذلك لا يوجب الافتقار فان الوجود للجواهر الشخصية اقدم واولى
فان الجواهر الشخصية لا آخرها حتى ان وجود الاشخاص الجوهرية لا يتوقف على
وجود الجواهر الكلية المقولة عليها اذ لو توقف وجود الشخص على وجود امر
مقول عليه وعلى غيره لكان وجود الشخص مشروطا بان يكون معه شخص آخر
وهذا باطل قطعا وهو مردود بان توقف الشخص على امر مقول عليه وعلى شخص
آخر لا يستلزم توقفه على ذلك الشخص الآخر بل لا يستلزم وجوده ايضا الا
اذا كان ذلك الامر مقولا عليهما بالفعل والمعتبر في الكلي هو صلاحية كونه
مقولا على كثيرين اما في الوجود او في التوهم لا المقولية بالفعل فانها
من حيث هي جواهر كلية مقولة بالقياس الى الجزئيات وهذا مدفوع بان الصور
الجوهرية الموجودة في العقل اذا اخذت من حيث وجوده فيه كانت مستغنية
الوجود في الخارج فلا يتصور توقفها في الوجود الخارجي على وجود الاشخاص
ولا يلزم من احتياجها في المقولية الى الاشخاص توقف وجودها على وجود
الاشخاص كيف والمعتبر فيها صلاحية المقولية فلا يكون وجودها في الذهن
مستلزما لوجود الاشخاص لا في الخارج ولا في الذهن فضلا عن توقفه
عليه نعم ان قيل بوجود الطبائع في الخارج كانت الجواهر الشخصية متوقفة
في وجودها على وجود الطبائع الجوهرية وذلك عكس ما ادعى الشارح
فان وجودها من حيث هي كلية مقول بوجه من الوجوه على موضوعات يعني
ان الامور الكلية من حيث هي كلية لا بد ان يكون مقولة قولا ذاتيا او عرضيا
على كثيرة هي جزئياتها المحمولة هي عليها والعرض لا يكون جنسا
للانواع المحصلة وذلك لان الجنس بل الذاتي مطلقا متحد في الوجود مع
الماهية التي هو ذاتي لها على ما سبق تحقيقه والامر العدمي اي المعدوم في
الخارج يستحيل اتحاده في الوجود بالذات مع الماهية المحصلة اي الموجودة في

الخارج فاندفع ما توهم من ان الاستغناء اذا العليم كونه عدميا جاز
ان يكون جنسا للامر المحصل لان الاجناس والفصول امور اعتبارية
مشتركة من الامور المندرجة تحتها اى تحت تلك الماهية التي
عرضت لها علتها للاستغناء وتلك الامور هي الجواهر المخصوصة المندرجة
تحت الجوهر المطلق فلو كان هذا المفهوم الذي فرضناه انه معنى الجوهر
اعني مفهوم الماهية التي عرضت لها العلة جنسا لتلك الامور لما جاز اختلا
تمام الماهية على معنى ان لا يكون من ماهيتها ذاتي مشترك اصلا لكن جائز
بما ذكره فلان المجموع لاشتماله على العدمي عدمي اى مجموع
هذه الثلاثة عدمي وكذا مجموع كل شيء منها عدمي ايضا فلا يكون شيء منها جنسا
للامور المحصلة وفيه نظر اذ كما جاز ان يشترك الامور المختلفة
تمام الماهية في لازم واحد جاز اشتراك الامور المتشاركة في الذاتي في
اى في لازم واحد وح جاز ان يكون تلك الامور المندرجة تحت مفهوم الماهية
تحت مفهوم الماهية التي عرضت لها العلة المتشاركة في ذاتي هو علة للاستغنا
في الكل ويكون ذلك الذاتي هو معنى الجوهر ومعروض الكل فلا جرم ان الجوهر
ليس جنسا بل غايته ان يبقى على الاحتمال وقد يورد هذا النظر بعبارة اخرى
وهي ان حاصل هذا الدليل ان لا يكون مفهوم المستغني عن الموضوع جنسا
للجواهر ولا يلزم منه ان لا يكون الجوهر جنسا لها لجواز ان يكون هذا المفهوم
مفهوما رسميا للجوهر لا حدا له ولا يلزم من عدم جنسية الرسم للاشياء عدم
جنسية المرسوم لتلك الاشياء لان العرض لا يكون مقوما
للجوهر ان لا يكون جزءا محمولا عليه مواطاة واما كونه جزءا
له غير محمول فعدم الكلام فيه اذ المراد بقولهم الجوهر جنس ان الجوهر
جنس للانواع لا للفصول لم يرد بالانواع ما يكون انواعا اضافية للجوهر
فان كون الشيء جنسا لانواعه مما لا يختلف فيه بل المراد بالانواع الحقائق
المحصلة النوعية من الموجودات الجوهرية كالانسان والفرس والبقر واجناس
تلك الحقائق المندرجة تحت الجوهر كالحيوان والجسم النامي والجسم ولا يخفى انه

قوله

لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا للكل بل يصدق عليه فان الجنس
بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين في موضعه
فكيف يدعي كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول
حتى يلزم النقض بل يدل على ان نسبته الى ما هو فيه اى بل
العرض يدل على ان ما تحته نسبته بالعروض والحلول الى ما هو فيه اعني الموضوع
وعلى ان ما تحته ذات بعضها بهذه النسبة وهذا المعنى ما ذكر من مدلول العرض
او عارض للحقائق المندرجة تحت العرض وانما خص اكثر الاعراض من الكيفيات
والكميات والاوضاع بالذكر مع ان المدعى يتناول جميعها لان عروض المعنى
الذي هو مدلول العرض للماهيات هذه الاعراض اظهر بخلاف سائر الاعراض
النسبية وانت تعلم ان ترك الاوضاع انسب بما ادعاه من الظهور واعترض عليه بانه
انما يتم ان لو كان قولهم الموجود في موضوع حدا حقيقيا للعرض وذلك غير
معلوم لجواز ان يكون رسما له على قياس تعريف الجوهر وح جاز ان يكون
حصة العرض جنسا لحقائق ما تحته من الاعراض ولو سلم كونه حدا له اتجه
ان يقال لا نم ان ماهية تلك الاعراض مثل مدرك بكنهها مقومة مع عدم
اشتمالها على هذا المعنى لجواز ان لا يكون ما يتمثل منها في اذهاننا حقائقها
والعناية في امثال ذلك لا يفيد ولما كان الجوهر والعرض من
المحمولات بالمواطاة كانا امرين عقليين اى امرين معقولين من المعقولات
لان الجزئي الحقيقي لا يكون محمولا اصلا فلو ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما
لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس الجسم مثلا امر متحقق زائد على
ذاته هو الجوهرية ولا في السواد مثلا امر زائد على ذاته هو العرضية
ولما كان الاول يعني كونهما محمولين بالمواطاة وكونهما لذلك امرين عقليين
واضحا جبيرا بان كونهما معقولين زائدين على ما تحتهما لا يستلزم
كونهما من المعقولات الثانية فان الابيض مثلا محمول زائد على ما تحته
هو على ح ان البياض موجود خارجي فلا بد ان نضم اليه ما ذكرناه من ان
الجوهرية والعرضية ليسا امرين متأصلين في الوجود فان قلت مفهوم

الابيض ايضا معقول ثان وان كان السواد موجودا خارجيا قلت
اذا حكم على المحمولات بانها من المعقولات الثانية اريد ان مبادي اشتقاقها
هي منها من العوارض العقلية التي لا تطابق لها في الخارج ولولا ذلك لكانت
المحمولات الخارجية باسرها من المعقولات الثانية فيكون الاسود كالممكن
معقولا ثانيا وانه باطل قطعا ثم قال المص والمعقول الاشتراك
عرضي كان هذا من المص اشارة الى الاستدلال بوجه ثالث وهو ان
المعقول من الجوهر هو الموجود لا في موضوع امر عارض للماهيات الجوهرية
ومرجعه الى ما تقدم من انه اذا قيل للشيء انه جوهر كان هناك ثلثة امور الخ
وان المعقول من العرض هو الموجود في موضوع امر عارض لحقائق الاعراض
ومرجعه الى ما ذكره الشارح من ان الحق هو ان العرض ليس جنسا للاعراض
الخ لما من ان الجوهر من المعقولات الثانية يعني ان مفهومه الذي
هو ما صدق الكلية من المعقولات الثانية كما مر وان كان ما صدق عليه تلك
حقائق موجودة والكلام ههنا في احكام تلك الحقائق وحاصل ما ذكره انه ان
اعتبر في التضاد التوارد على المحل كان من الصور النارية والمائية والارضية
والهوائية تضاد حقيقي ومشهوري لتواردها على الهيولى الواحدة وان اعتبر
فيه التوارد على موضوع واحد كما هو المشهور لم يتصور في الجواهر تضاد اصلا وما توهمه
بعضهم من ان الفنا ضد للجواهر فاذا خلق الفنا انتفت الاجسام سخيف
لا يلتفت اليه فيمتنع ان يكون شيئان ضدان اي يمتنع ان يجتمعا في
محل واحد لا يخفى ان ما ذكره من استلزام حلولهما في محل واحد دفع الاثنينية عنهما
لو تم لدل على امتناع حلولهما فيه سواء اجتمعا او تعاقبا لانا نقول اذا لم يجتمعا
جاز ان يكون للمحل في احد الزمانين عوارض مخصوصة وفي الزمان الآخر عوارض
اخرى فلا يكون نسبة الاثنين الى جميع العوارض نسبة واحدة فجاز امتيازهما بحسب
العوارض بخلاف ما لو اجتمعا اذ حينئذ يدعى اتحاد نسبتهما اليها وقد منع هذه الدعوى
بان الحركة والسواد حالان في الجسم مع ان السرعة حالة في الحركة دون السواد فليس
نسبة العوارض الى الحالين نسبة واحدة فلم لا يكون في المثلين كذلك ولم لا يكون

بان حلول عارض في احد المثلين موقوف على امتيازه عن الآخر
فكيف يتميز به واما العوارض التي في محل المثلين دونهما فنسبتها
اليهما على السواء فلا امتياز بهما ايضا ثم قد ناقش بان اتحاد
النسبة انما هو في العوارض التي تعرض لهما من جهة المحل لكن جاز
ان يكون لكل منهما عوارض من جهة اخرى تمايزان بسببها ولا يعني
بالعوارض الامور اللازمة فيها ليلزم الدور في امتيازهما بها بل
الامور الخارجة التي لا تلزم ماهيتهما وذلك صحيح لا يدفعه
ان لا تميز الا بالاثنين عن الواحد وذلك انا اذا فرضنا ان يكون القائم
بمحلين عرضين لم يكن حال بين العرضين في الاثنينية الا كحال
العرض الواحد الذي فرضناه قائما بمحلين فيلزم ان لا تنفصل
الاثنان في اسميهما عن الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية
فاندفع ما قيل من ان عدم امتياز الاثنين عن الواحد انما يلزم ان لو
كان الامتياز بالمحل من جهة واحدة اما اذا كان لكل منهما او لاحدهما
مميز غير المحل او يكون المحل مميزا لكل منهما بجهة اخرى فلا يلزم ما ذكره
لا بد لنفي ذلك من دليل وايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين
لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا
والتالي باطل فكذا المقدم وقول ابي هاشم ان التاليف
عرض واحد قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما واستدل
على ذلك بانا نشاهد صعوبة التفكيك بين اجزاء الجسم المؤلف فلا بد
هناك من رابطة تقتضي صعوبة التفكيك وذلك هو التاليف وليس قائما باحدهما
فقط والا لم يوجد صعوبة الانفكاك منهما بل لكل واحد منهما يكون وحده
الحال منهما موجبة لعسر الانفكاك منهما ولا يجوز قيامه باكثر من جوهرين
لانه لو قام بثلاثة مثلا وعدم واحد منها لعدم ذلك التاليف ضرورة
انتفاء محله وهو باطل ضرورة بقاء التاليف بين الباقيين فاذا تالف
جسم من اجزاء كثيرة قام عنده بكل جزئين متجاورين منها تاليف واحد

قال ابو هاشم ان التاليف عرض موجود قائم بجوهرين

واجيب عنه بانه مبني على ان تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع ولئن
سلم نقول يجوز ان يحال صعوبة الانفكاك الى الصاق الفاعل
المختار لا الى عرض واحد قائم بكل منهما يسمى تأليفا لان التأليف
لم يقم بمحلين من حيث هما محلان اي التأليف لم يقم بكل واحد منهما
كما زعم ولا بواحد منهما فقط بل بمجموع الجزئين من حيث هو مجموع وليس
ذلك من قيام العرض الواحد بمحلين بل من قيام العرض الواحد بمحل
واحد مركب من شيئين ولا نزاع في جوازه بيان ذلك ان التأليف
امر عقلي عرضي في العقل للجزئين من حيث هما صارا مجتمعين اشار به
الى ان التأليف ليس موجودا خارجيا بل هو امر اعتباري عارض
في العقل للموجودات الخارجية فلا يكون عرضا قائما بمحلين وما استدل
به ابو هاشم على ذلك فقد عرفت بطلانه ثم بين كيفية عروض هذا الامر
الاعتباري اعني التأليف للجزئين في العقل بان العقل اذا لاحظهما
مجتمعين في الخارج او في الذهن اعتبر لهما من حيث هما كذلك تأليفا
فهو في العقل عارض لمجموعهما لا لكل واحد منهما فلا يكون في الذهن ايضا
عارضا لمحلين حالا فيهما فانحسمت مادة الشبهة بالمرة بل على ما ذكره يتوقف
التأليف على حصول الاجتماع لهما فيعود الكلام الى الاجتماع فان كان
قائما بهما من حيث هما مجتمعان بذلك الاجتماع لزم تقدم الشيء على نفسه
او من حيث هما مجتمعان باجتماع آخر نقلنا الكلام اليه لزم التسلسل في
اجتماعات مترتبة موجودة معا في الذهن وذلك محال فان البرهان
القائم على امتناع مثل هذا التسلسل يعم الامور الخارجية والذهنية وان
كان الاجتماع قائما بهما لا من حيث هما مجتمعان لزم قيام العرض الواحد
بمحلين وهو المطلوب والجواب ان التأليف امر يتوقف اعتباره على ملاحظة الاجتماع
كما مر واما الاجتماع فلا يتوقف اعتباره على ملاحظة اجتماع آخر بل على ملاحظة
الشيئين معا فاذا لاحظهما العقل معا فربما اعتبر اجتماعا قائما بهما لا
بكل منهما فلا يلزم تسلسل ولا قيام امر واحد في الذهن بمحلين لا يقال ملاحظتهما

معا اجتماع لهما في الذهن فيتوقف اعتبار الاجتماع على هذا الاجتماع
ويتم الكلام لانا نقول اعتبار الاجتماع يتوقف على هذا الاجتماع لا على
ملاحظته وهذا الاجتماع اضافي قائم بهما لا بكل واحد منهما فلا محذور اصلا
والجوار والاخوة هذا جواب عما توهمه بعض القدماء من
ان الاضافات المتشابهة اعراض موجودة قائمة بمحلين وكان منشأ هذا
التوهم هو الاتفاق في الاسم ولذلك لم يقع لهم هذا التوهم في الاضافات
المختلفة واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين هذه عبارة
بعض نسخ المتن وفي بعضها في الطرفين بدل من الجانبين وحاصل
ما ذكره ان انقسام الحال ان كان الى اجزاء غير متباينة في الوضع فانه
لا يستلزم انقسام المحل اصلا كالسواد المنقسم الى الجنس والفصل فان ماهيته
بهذا الاعتبار لا يقتضي انقسام الجسم اصلا وان كان انقسام الحال
الى اجزاء متباينة في الوضع اي اجزاء يصح ان يقال كل منها انه من جانب
ويسمى اجزاء مقدارية اقتضى انقسام المحل الى اجزاء كذلك فان انقسام
السواد مثلا الى الاجزاء المتباينة في الوضع يوجب انقسام الجسم الى اجزاء
متباينة في الوضع وكيف لا وكل جزء من تلك الاجزاء للحال اما عرض
في جزء من تلك الاجزاء للمحل وان انقسام المحل الى اجزاء غير متباينة
في الوضع لا يوجب انقسام الحال فيه اصلا فان انقسام الجسم الى الاجزاء
الوجودية او العقلية لا يوجب انقسام السواد الحال فيه فهذه احكام بينة
لا شبهة فيها واما انقسام المحل الى اجزاء متباينة في الوضع هل يستلزم
انقسام الحال فيه الى اجزاء كذلك فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم
ان الحال في محل منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ان كان حاصلا
بتمامه في واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض
وان كان بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا في
محال متعددة وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء
من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال حالا في ذلك المحل هف وان وجد

كالمنقسم الى الهيولى والصورة

في كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى اجزاء
متشابهة في الوضع كالبلدة منهم من فصل وقال كما في الكتاب ان الحال في
منقسم كذلك ان حل فيه من حيث ذاته لزم انقسامه على حسب انقسام المحل
كالسواد الحال في ذات الجسم وتسمى حلوله فيه حلولا سريانيا وان حل فيه لا
من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه كان
حلوله فيه حلولا غير سرياني واستدل على ذلك بان الوحدة حالة في محلها
قطعا وكذا النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم وشيء منها ليس
منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة في محالها
وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يقال في كل جزء من الاب
جزء من الابوة فعلم ان الحلول في المنقسم لا يوجب انقسامه اذا لم يكن
سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء المحل
استحال حلوله في ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا في
المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شيء منه حالا في شيء من اجزائه ذلك المجموع
كما في الصور المذكورة لكن الامام في الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم
ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة في الخارج
والا انحصر نوعه في شخصه اورد عليه انا اذا فرضنا عرضا منحصرا نوعه في
شخصه جاز انتقاله عن محله اذ لم يوجد ثمة موجب امتناع الانتقال
اعني استناد التشخص الى المحل مع ان دعواه كلية وجوده يكتفي بموجده
وفي تشخصه يكتفي بهذا الموضوع وذلك لانه في وجوده مكتف بموجده وفي
تشخصه مكتف بماهيته فهو مستغن عن المحل فلا يكون حالا فيه وقيل الانتقال
في تشخصه عن الموضوع يستلزم استغناءه في وجوده عن الموضوع لان
التشخص يتوقف على الوجود لكن المستغني في الوجود عن الموضوع لا يكون
عرضا وانت خبير بان كل واحد من التقريرين يمكن اجراؤه في امتناع
استناد تشخص العرض الى مهيته مع انه سطحي الدليل على الدعوى الكلية وقد
نقل عن المحقق ان انتقال العرض من محله الى آخر لا يحتاج الى بيان اذ لا يمكن

للعاقل ان يحصل فضلا ان يدعيه وفيه بحث لان الاطراف اعني النقط
والخطوط والسطوح يمتنع عليها ذلك مع كونها موجودة عند الجمهور
يكون محتاجا الى موضوع متشخص لان الموضوع المبهم في آخره ان اراد
بالمبهم ههنا ما يكون مقيدا بعدم التعين في نفسه فظاهر انه لا يكون موجودا
في الخارج فلا يكون مفيدا لوجود متشخص خارجي وان اراد به ما لا يكون
مقيدا بالتعين في نفسه اعني المطلق اتجه عليه ما قيل من انهم جوزوا تشخص
الهيولى بالصورة المطلقة بمعنى انها فاعلة لتشخصها فلم لا يجوز ان يكون
فاعل تشخص العرض مطلق الموضوع ايضا ويحفظ المطلق ههنا بتعاقب
الاشخاص كما يحفظ هناك وايضا لم لا يجوز ان يكون موضوعات متعددة
كل واحد منها بذاته يوجب تشخص العرض الواحد فاذا زال احدها بزوال
سببه وحصل الآخر بحصول سببه بقي تشخصه بالثاني ولم ينعدم ولا يكون
المتشخص ههنا امرا مبهما بل كل واحد من المعينات فان اجيب عنه الاخير
باستلزامه توارد علل مستقلة على معلول شخصي فلا يندفع ولعله اريد بهذا
الوجه ان توارد ههنا ليس على سبيل الاجتماع الذي هو المحال بل على
سبيل التعاقب لكنك قد عرفت فيما سبق ان التعاقب ايضا ممتنع
فان الجسم لا يحتاج في وجوده وتشخصه الى الحيز لا شبهة في ان الجسم المتشخص
قد يفارق مكانا الى آخر مع انه ذلك الموجود المتشخص بعينه فلا يكون الجسم
المتشخص محتاجا في وجوده ولا في تشخصه الى مكان معين قالوا ولا يحتاج
فيهما ايضا الى مطلق المكان لانه هو في كونه متحيزا محتاج الى مكان ما و
اعترض عليه بانكم باي طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في
تشخصه الى مطلق الحيز مع انه لا يتصور وجوده المتشخص الا في حيز ما
كما ان العرض لا يتصور وجوده المتشخص الا في موضوع ما فان قلتم امتناع
انفكاك الجسم عن الحيز انما هو لاحتياجه اليه في حال من الاحوال اعني
التحيز لا لاحتياجه اليه في وجوده او تشخصه فلا يجوز ان يكون امتناع
انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه اليه في عرضيته التي هي من لوازمه

لا في غيرها من اللوازم لا في وجوده او تشخصه فالفرق المذكور تحكم مع انا
ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع مشخص للعرض قائم بعينه في ان التحيز
مشخص للمتحيز وما يرد عليه مشترك واقول انهم زعموا ان الموضوع المعين
مشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى مثل ذلك في الجسم لما ذكرناه وجريان دليلهم
في الحيز منظور لانهم يدعون ان المكتسب يفتقر الى المحل في وجوده وتشخصه المستغني
عنه عن المحل لا يحل فيه حلول الاعراض في محالها والصور في موادها مثبتين
ذلك بدعوى البداهة وظاهر ان مثله لا يجري في حصول الاجسام في امكنتها
فان السرعة حال اولا في الحركة وبتوسطها في الجسم   الحركة يوصف
بالسرعة والبطء حقيقة ولا يتصور وصف الجسم بهما كذلك فلولا انها حال ان لم
يكن الامر على ذلك   فان كان الاول يلزم ان يكون حصول كل
واحد في الآخر تبعا لحصول الآخر فيه لحصول الآخر وهو محال لغلطة في
الحيز كما لا يخفى   وان كان الثاني فهو ان يكون ذلك الغير غير
الحال الاول وانا لم يمكن ح حلول احدهما في الآخر اولى من العكس لانهما معا
ما يعان لذلك الثالث في الحصول في الحيز على انا ننقل الكلام الى ذلك الثالث
فان كان عرضا ايضا لزم التسلسل والا انتهى الى محل جوهري هو متحيز بالذات
فيكون جميع تلك الاعراض تابعة له في التحيز لانها باسرها حيث هو فيكون حالة
فيه ويرد عليه ان الاعراض لها محل جوهري لا انا في حلول بعضها في بعض لكن
المنع لجواز ان يكون بعضها تابعا لذلك المحل في التحيز وبعضها تابعا لبعض آخر فيه
لانا نقول لا نم ان حلول الشيء في الشيء عبارة عما ذكرتم بدليل
ان هذا التفسير مختل لان صفات الله تعالى سواء كانت حقيقية او اضافية كما
يدل انه تعالى حال فيه مع انه لا يتصور هناك تبعية في التحيز لكنه تسامح في العبارة
بناء على الشهرة فلا يتجه عليه ان النقض لا يمنع بل يبطل كلامه قال الامام وايضا
ان حصلنا حقيقة كون الشيء صفة لغيره حالا فيه عبارة عن حصول الصفة في
الحيز تبعا لحصول محلها فيه وجب ان يكون حصول الجوهر في الحيز حاصلا في
الحيز تبعا لحصول المحل فيه وهو محال اما اولا فلان الحصول في الحيز ان كان فيه

حالات يتصف بها الجسم الآن
مع انه موجود وتحيزه

ولا نعقل حصول الاضافات في الحيز واما ثانيا فلانه يلزم كون حصول
الجوهرية في الحيز مسبوقا بحصوله في الحيز وانه محال وايضا يلزم التسلسل في الحصولات
فنقول الجسم الطبيعي لفظ الجسم يطلق بالاشتراك على
امرين احدهما الجسم التعليمي وهو الكمية السارية في الجهات الثلاث وثانيهما
الجسم الطبيعي وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة ومعنى
ذلك انه جوهر يمكن ان يفرض فيه خط كيف اتفق ثم خط ثان مقاطع
للاول على زوايا قوائم ثم خط ثالث مقاطع لهما كذلك وانما اعتبر في التعريف
الفرض دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم يكن موجودة فيه كما في الكرة
والاسطوانة والمخروط وان كانت موجودة فيه كما في المربع مثلا فليست
الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية
بعينها واكتفى بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد
بالفعل حتى يزول الجسمية بعدم الفرض بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء
فرض او لم يفرض واما ما ذكره الامام من انهم فسروا هذا الامكان
بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد حاصلة فيه بالفعل اما وجوبا
كما في الافلاك او جوازا كما في العناصر وما لا يكون شيء منها حاصلا فيه
بالفعل كالكرة المصمتة فمما لا طائل تحته لان الامكان هنا داخل على
الفرض فتفسيره بالامكان العام يوجب شموله لوجود الفرض واجبا وغير
واجب ولعدمه مع امكانه وذلك كما ترى فاسد وايضا ليس للافلاك
ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فضلا عن كونها واجبة واما تقاطع محاورها
فانما هو على زوايا حادة ومنفرجة لان البعد بين الاقطاب ليس بمقدار
ربع الفلك على ما تعرف في علم الهيئة فان قلت ان اريد بالابعاد الثلاثة
ابعاد ثلثة مطلقة كان التعريف باللام ضائعا وان اريد بها الابعاد
المعينة اختل التعريف لانها من العرضيات المفارقة ولذلك لم يستعمل هذه
اللفظة في الشفاء في مواضع عديدة الا منكرة قلت اريد بالابعاد الثلاثة
متقاطعة على زوايا قائمة واللام اشارة الى معلومية الابعاد الثلاثة قسم منها

[illegible]

مفهوم الابعاد الثلاثة فلا يكون ضائعا نعم يتجه ما ذكرتم على من وصف
منها الابعاد الثلث المتقاطعة على زوايا قوائم ثم اعلم ان امكان
فرض الخطوط المتقاطعة على الزوايا القائمة مشترك بين الجسم الطبيعي
والجسم التعليمي ويمتاز الطبيعي عنه بانه جوهر وان السطح يشارك
كلا منهما في امكان فرض خطين متقاطعين على الزوايا القائمة ويمتاز
عن التعليمي بامتناع فرض خط ثالث مقاطع لهما كذلك وعن الطبيعي
بذلك وانه ليس بجوهر فلا يكون قيد الثلاثة في الابعاد احترازا عن السطح
لخروجه عن الحد بالجوهر بل هذا القيد انما اعتبر ليكون ما بعده خاصة
مطلقة للجسم مطلقا فيكون التعريف به اتم ولا يخفى ان فرض الخطوط الموهومة
يتناول المذاهب المختلفة كلها في حقيقة الجسم الطبيعي بخلاف الامتدادات
الموجودة فلذلك عرفوه بالموهومة تحريرا لمحل النزاع   والجسم المفرد
وجود الجسم الطبيعي بديهي يحكم به العقل بمعاونة الاحساس بالاعراض
القائمة به واذا عرف حقيقة الجسم المفرد عرف حقيقة الجسم المركب ايضا لتركبه
من الاجسام المفردة التي ينحل اليها اما ابتداء واما بواسطة فلذلك اتخذ
الجسم المفرد ههنا بحثا وبين ان حقيقته ماذا   قابل للانفصال
مع ذلك لجواز تركب الاجسام كلها من ذيمقراطيسية وهي اجسام بسائط صغار
جدا لا تقبل انفصالا خارجيا بل وهميا وسيرد في الكتاب مشروحا
فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه اما ان
يكون جميع الانقسامات حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى الاول يكون فيه
اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا
لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فاما متناهية
وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا
بالفعل او يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء
بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل هف
ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسامات فاما غير متناه وهو مذهب

عليكم

جمهور الحكماء واما متناهيا وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل
وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه بالفعل دون
بعض يكون فيه اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء
قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما فيكون المركب منه
اجساما مركبة لا مفردة والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة
للانقسام من جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها واما
في جهتين فقط كسطوح جوهرية كذلك واما مختلطة منها فقط او منهما ومن
احدهما مع ما لا يتجزى اصلا ففيه احتمالات ستة عقلية لم يذهب اليها احد
فظهر ان الاحتمالات الاربعة التي ذكرها لا تنحصر في المذاهب الاربعة لا يقال
لعله اراد انه اما ان يكون جميع الانقسامات حاصلة فيه بالفعل وعلى التقديرين
اما ان لا يكون الانقسامات متناهية او غير متناهية فتنحصر الاحتمالات
الاربعة في تلك المذاهب كما قررته لانا نقول ح لا يكون ذلك الترديد
حاصرا اذ هناك قسم ثالث وهو ان يكون بعض الانقسامات حاصلا دون
بعض وهو الذي يندرج فيه تلك الاحتمالات الستة التي ليس مذهبا لاحد
فان قلت قد ذهب المعتزلة الى ان الجسم مركب من السطوح والسطوح من
الخطوط قلت تلك السطوح والخطوط عندهم مركبة من الجواهر الفردة
قلت منضدة في حد ذاتها قالوا اذا تالف جوهران حصل خط واذا تالف
خطان في العرض حصل سطح واذا تالف سطحان في العمق حصل جسم
من ثمانية اجزاء ومنهم من قال اذا وضع خط على خطين متالفين
في جهة اخرى حصل جسم من ستة اجزاء ومنهم من قال يحصل من اربعة
اجزاء بتالفها في الجهات الثلث واما الاشعري فقد ذهب الى ان الجسم هو
الجوهر المنقسم فاقل ما يتركب منه الجسم عنده جزآن فهذه المذاهب راجعة
الى تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا   ولما كان بطلان المذهب
الاول انما هو ببطلان الجزء الذي لا يتجزى اذ ابطل الجزء الذي لا يتجزى
واستحال وجوده مطلقا بطل مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام

او لا يكون شيء منها حاصلا بالفعل اصلا

وهو ظاهر ومذهب الشهرستاني انها قابلة بالاخرة الى الجزء الذي لا يتجزى
وجميع تلك الاحتمالات العقلية اتصالان مادل على امتناع تركب الجسم
مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او في جهتين
فقط وما دل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة
وجود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب الذي اختاره المصنف
ابطال الجزء الذي لا يتجزى فلذلك اشتد اهتمامه به اعلم ان لهم في ابطاله طرقا ستة
احدها ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون
ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي منه جهة
اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه قدامه غير ما يحاذي منه خلفه
فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما في الجهات الثلث لا يقال ما يحاذي
منه هذه الجهات الست هو اطرافه اي ربح منه فيلزم التعدد في اطرافه الحالة
فيه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة
في ذاته كان الانقسام ظاهرا والا فما حل فيه من طرفه الفوقاني مثلا غير
ما حل فيه من طرفه التحتاني والا لكان الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة
الى الآخر وهو خلاف الضرورة فلا بد ان يتعرض في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وهما
فهذا الدليل كما يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى يدل على استحالة الخط والسطح
الجوهريين واذا استحال وجودها امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة
في الخارج ولا يدل على استحالة النقطة والخط والسطح العرضية لانها غير متحيزة
بالذات وغير مالئة للمكان والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما
هو متحيز بالذات ومالئ للمكان فتأمل ولكن على بصيرة في الامر والثاني
من الطرق المعينين ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وهو
ما ذكره من حجب المتوسط للطرفين عن التلاقي وهذا يدل ايضا على استحالة
تركبه من خطوط او سطوح جوهرية وعلى استحالة تركب الخط من النقط و
تركب السطح من الخطوط وتركب الجسم التعليمي من السطوح بل يدل على ان
ما لا ينقسم اصلا لا يتركب منه ذو مقدار لا في الخارج ولا في الذهن وان

ما ينقسم في جهة واحدة فقط لا يتركب منه فيما ما ينقسم في جهتين او
في جهات وان ما ينقسم في جهتين فقط لا يتركب منه فيما ما ينقسم في الجهات
اذا وقع جزء بين جزئين بحيث يلاقي الثلثة اجماعه
فيه التلاقي لان الكلام في تركب الجسم من تلك الاجزاء والتركب الحقيقي
انما يكون بالتلاقي وح نطلع حديث الحجب في عدمه وما قيل من انه يجوز ان
يكون التلاقي محالا وان لا يكون بد من وقوع الخلاء من تلك الاجزاء
فجوابه ما ذكرناه على ان تلك الاجزاء قابلة للحركة والانتقال و الا
لما امكن الحركة والانتقال على الاجسام فلنفرض تحرك بعضها الى بعض بحيث
يتلاقى ويسوق الكلام اليه والثاني يوجب التداخل اي
عدم الحجب يوجب ان يكون الوسط متداخلا باسره لاحد طرفيه قطعا
فان حصل من ذلك الطرف شيء حائلا عن الوسط لزم انقسام ذلك الطرف
ايضا وان لم يحصل لزم التداخل وحده ثم الطرفان بعد ملاقاتهما اياه ان
تلاقيا باسرهما بحيث ينطبق احدهما على الآخر ويصير مقدارهما واحدا
لزم تداخلهما ايضا فلا يكون هناك طرف للاوسط ولا يزيد حجم الثلثة
على حجم واحد منها فلا يحصل من تأليف مثال تلك الاجزاء وان كان
الوفا شيء ذو مقدار زائد على مقدار واحد منها فلا يتصور تركب الاجسام
المنقسمة في الجهات الثلث من تلك الاجزاء على هذا الوجه وان تلاقيا
لا باسرهما فيلزم انقسامهما او انقسام واحد منها والحاصل انه اذا لاقى
جزء جزءا آخر فان كان التلاقي بالاسر لم يفد التأليف زيادة في الحجم
لا في الخارج ولا في الوهم فكذا اذا انضم اليهما جزء ثالث ورابع لم يحصل
حجم زائد اصلا وان كان التلاقي لا بالاسر لزم الانقسام وهو خلاف الغرض
والاول يوجب الانقسام اي حجب الوسط للطرفين عن التماس
يوجب انقسام الوسط لان ما يلاقي منه احد الطرفين ح غير ما يلاقي منه
الطرف الآخر فيعرض في الوسط شيئان فينقسم وايضا لا يجوز ان يكون
احد الطرفين ملاقيا باسره للوسط والا كان متداخلا في الوسط وهو يبطل

فيلزم انقسام كل واحد من الطرفين ايضا لا يقال لزوم الانقسام
لجواز تجانس المماسات المختلفة بالاطراف المختلفة التي هي اعراض قائمة بمحل
بسيط لا يقتضي انقساما اصلا لانا نقول قد مر ان تلك الاطراف المختلفة بالوضع
لابد ان يحل كل منها في شيء من ذلك البسيط غير ما حل فيه الآخر فيلزم انقسامه
ولو بالفرض   لو فرضنا مركبا من ثلاثة اجزاء على الولاء
يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء اوتر مثله كثلاثة او خمسة او سبعة او غير ذلك
ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما
متوجها الى الآخر حركة على السواء من السرعة والبطء والابتداء
فلابد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين
باسره على الطرف الآخر باسره على الوسط والا لم يتساو الحركتان بل
لابد ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء آخر منه مشغولا بالآخر
فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب
ان يكون بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض آخر منه على
بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة باسرها مع كونها غير
منقسمة فرضا وانه محال لا يقال هذا الحكم لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى
وحده بل منه مع ما فرض معه من تركب المسافة من اجزاء اوتر ومن
تحرك جزئين على السواء فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالة الجزء
لانا نقول قد ذكر فيما سبق انه اذا استحال المجموع فلابد ان يكون بعض
اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع
فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس ايضا شيء من اجزائه سوى الجزء محالا فتعين
استحالته ومن زعم ان الجزء الذي لا يتجزى لا يقبل وحده حركة بعضها
لما يعدم وانضمامه اذ ان نفرض له تلك الحركة في ضمن جسم   من اربعة
اجزاء اي من اجزاء شفع   وموضع المحاذاة لابد وان يكون بين
الثاني والثالث اذ لا يمكن ان يحاذيا بان يكونا معا على الثاني او على الثالث
والا لم يتساويا في الحركة لان احدهما قطع جزئين ووصل الى الثالث

والآخر قطع جزءا واحدا ووصل الى الثاني بل لابد ان يحاذيا ما على
ملتقى الثاني والثالث بان يكون بعض من كل منهما على بعض من الثاني
وبعضه الآخر على بعض من الثالث فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع
انقسام الثاني والثالث   وتقريره ان الجزء الواقع على مركز
الرحى الى آخره توضيحه ان نفرض خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق
العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك
الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق جزءا واحدا من
مسافة فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك اقل من جزء يكون الجزء منقسما
وان تحرك مثله ايضا جزءا واحدا من مسافة ننقل الكلام الى الجزء
الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي على المركز فان تحرك شيء منها
اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزءا واحدا
ان يكون مسافة الجزء الذي على المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء
الذي على الطوق العظيم وحركته وهو ظاهر الفساد وان سكن الجزء الذي
يلي الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال في
سائر الاجزاء فيلزم تفكك الرحى على سائر دوائر محيط بعضها
ببعض وظهور ذلك بانفراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى الى الطوق
العظيم منها في جميع الجهات كما لا يخفى   وقد التزموه مع ان
الحس يكذبه قالوا ان الرحى يتفكك على سائر الدوائر كما ذكر ثم
لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطافة
الازمنة التي يقع فيها التفكك   تقريره ان الفرس
السائر اذا فرضنا مثلا ان فرسا سار بحركته من اول النهار الى منتصفه
خمس فرسخا ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه المدة ربع الدور
ويتقدر بزائد على مقدار الفرسخين بالالاف الوف فعلى القول بالجزء
يلزم ان يكون للفرس سكنات بقدر زيادة حركات الشمس على حركاته
فيكون حركاته مغمورة في تلك السكنات مع انا نرى كانها فقط

ولا اقل من ان نرى دائرة ساكنا واخرى متحركا لكنا لا نحس بسكونه اصلا ودعوى عدم الاحساس بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها مكابرة صريحة لان ازمنة حركاته اقصر واقل فكيف نرى حركاته دون سكناته

ومنها انتفاء الدائرة يريد انه لو صح الجزء لامتنعت الدائرة وذلك لان الخط المركب من الاجزاء التي لا تتجزى ان امتنع جعلها دائرة امتنع انضاً حصول سطح ذو عرض دائرة لان ما له عرض على القول بالجزء ليس الا خطوطا انضم بعضها الى البعض فاذا امتنع ذلك على كل واحد منها امتنع على الكل ايضا وان لم يمتنع جعل الخط دائرة فاذا جعلناه دائرة فاما ان يتلاقى ظواهرها اجزائه كما تتلاقى بواطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل الاول فيكون ظاهر المحيطة كباطنها وباطنها كظاهر المحاط بها لانطباقه عليه فظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيطة كباطن المحاط بها ثم يمكن ان يجعل العدد الغير المحيطا بعضها ببعض بلا فرجة بينها الى ان يبلغ دائرة طوق تماسها طوق العالم الاعظم فيلزم ان يكون اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلاقى ظواهرها كما يتلاقى بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب الملاقية غير الجوانب التي لم يتلاق كذا قرره الامام في المحصل وهو المراد مما ذكره في الشرح فعبر عن الدائرة الصغيرة بالدائرة القطبية وعن الدائرة العظيمة بالدائرة المنطبقة لكن العبارة قاصرة عن تمام المراد وذلك لان الدائرة المحسوسة شكل مضرس ليست بدائرة حقيقية ايد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس به على قدر يمكن للقوة الحساسة دركه اذ لو لم يكن كذلك لم تقو الحساسة على دركه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كما في الذرات المبثوثة كما في الجو والاضواء الخفية جدا فاذا كان التضرس في محيط الدائرة متساويا في الصغر الى الذي [illegible]

الاحساس لم نحس به ولم يدل ذلك على عدمه لانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود ورد ذلك بانك ان اردت بطرف الخط انقطاعه في حد امتداده وانقضائه فهو امر عدمي لا وجود له في الخارج وان اردت بطرف الخط معنى آخر فلا نسلم ان للخط طرفا بذلك المعنى لا بد له من دليل وهذا اورد بعينه وارد على دعوى كون السطح موجودا لانه طرف الجسم الموجود وقد اجيب عنه بان الجسم اذا انتهى في احدى جهاته فقط فلا شك انه يوجد هناك شيء يمتد في جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح في احدى جهتيه فقط يوجد هناك شيء يمتد في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة وسيأتيك ان شاء الله تعالى في مباحث الكم ما يدل على وجود هذه الاطراف دلالة واضحة اذا ثبت وجود الجسم التعليمي قد يقال ان المتكلم لم يكن الحكم بوجود النقطة وبنى عليه اثبات الجزء فلا حاجة به الى الدلالة على وجود النقطة الا ان الاستدلال حينئذ يكون جدليا لا برهانيا يلزم الخط وهو وجود وضعي لا يتجزى بالانقسام الا ان الجوهر الفرد واما تركب الجسم منه فلا يلزم مما ذكر بل يحتاج الى دلالة اخرى والنقطة حالة في الخط من حيث انه لا ينقسم الى آخره فان البديهة تحكم بان الحال في الشيء سواء حل فيه من حيث ذاته او باعتبار صفة له لا بد ان يشغل بوجوده كل المحل ساريا فيه او بعضه اذ لولا ذلك لما كان له نسبة اليه كنسبته الى غيره والنقطة ليست سارية في كل الخط فلا بد ان يكون شاغلا لجزء منه غير منقسم اذ لو انقسم لم يكن النقطة شاغلة لكله والا انقسمت بل لبعضه وهو خلاف المفروض وايضا ننقل الكلام الى ذلك البعض فلا بد من الانتهاء الى جزء معين تشغله النقطة والا لم يكن شاغلة لكل الخط ولا لبعضه فلا يكون حالة فيه فذلك الجزء المعين ان كان مستقلا بذاته فهو المطلوب والا احتاج

الى محل آخر غير منقسم ولا بد من الانتهاء الى محل غير منقسم وههنا بحث وهو
ان الوحدة يوصف بها المنقسم كزيد مثلا فلا بد ان تكون صفة قائمة
به من حيث هو مجموع لا بجزء من اجزائه ولم يلزم من انقسام ذلك المجموع
انقسام الوحدة لا في الخارج ولا في الذهن فلم لا يجوز ان تكون النقطة
حالة في مجموع الخط من حيث هو مجموع غير سارية فيه وغير حالة
في جزء معين منه كالوحدة بالقياس الى محلها والفرق بان الوحدة صفة
صفة اعتبارية لا يجدي نفعا لان تلك البديهة التي ادعاها كما تحكم بان الحال
الخارجي لا بد ان يشغل بوجوده الخارجي كل المحل او بعضه تحكم ايضا بان
الحال الذهني لا بد ان يشغل بوجوده الذهني كل المحل او بعضه اي لا بد
ان يعتبر العقل شغله لكله او لبعضه والا لم يمكن له حصول صفة حالة فيه
فلما جاز في الذهن شغل كل المحل لا بطريق السريان جاز في الخارجي
ايضا وح يندفع الشبهة عن وجود الاطراف وتكون النقطة حالة في الخط
غير منقسمة بانقسامه والخط حالا في السطح غير منقسم في العرض والسطح
حالا في الجسم غير منقسم في العمق ولا يلزم من وجودها وجود الجوهر الفرد
ولا وجود خط وسطح جوهريين وذلك لانها موجودة غير قارة
اما وجودها فلان البديهة تشهد بان الحركة حالة موجودة للمتحرك واما
كونها غير قارة فلذلك ايضا لانه اذا اعتبر العقل الحركة الممتدة اذا انقسمت
الى جزئين مثلا حكم بان احدهما في جزء من المسافة والآخر في جزء آخر
منها وبانهما اعني جزئي الحركة لا يجتمعان في الوجود قطعا فلا تكون
الحركة في الحال موجودة اي يلزم ح ان لا تكون الحركة التي فرضنا موجودة
في الحال موجودة بتمامها فيه بل يكون الموجود فيه احد جزئيها فقط
وهذا ظاهر فح انا ننقل الكلام الى ذلك الجزء الموجود في الحال فان لم ينقسم
كانت الحركة الموجودة في الحال غير منقسمة وان انقسم لم يكن بتمامه موجودا
فيه فننقل الكلام الى الجزء الموجود فيه وهكذا فلا بد من الانتهاء الى ما لا
ينقسم والا لم تكن الحركة موجودة في الحال لزم الجزء الذي لا يتجزى

وذلك لان المسافة هو الجسم ثم اذا اعتبرنا الحال الذي قبل الحال
والحال الذي بعده ظهر تركب الجسم الذي هو المسافة من اجزاء لا تتجزى
قلنا لا نم ان الماضي والمستقبل معدومان مطلقا اي لا نم
ان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن
موجودا في الحاضر والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة
موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والماضي
من الزمان فان قيل لا وجود للماضي والمستقبل من الزمان فكيف
يوجد فيها الحركة قلنا لا وجود لهما في الحال ولا يلزم منه ان لا وجود
لهما اصلا لا يقال ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في
الماضي او في الحال او في الاستقبال والاخيران ظاهرا البطلان
وكذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر او يكون الشيء
ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا
المستقبل فلا يوجد فيها الحركة اصلا لانا نقول ما ذكرتم يدل
على ان الحال ايضا ليس بموجود اصلا فلا يوجد فيه الحركة جزما
وحل الشبهة ان غير الزمان ان لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا
قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء
من الازمنة كما ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في
شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فاذا لم يوجد في شيء من الامكنة لم يكن
موجودا اصلا ومنهم من قرر الجواب الثاني هكذا انه لو لم يوجد الحركة في الحال
لم يوجد اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل يصير حالا و
الغرض انه لا وجود للحركة ولا لابعاضها في شيء مما هو حال فلا
وجود لها ولا لابعاضها في شيء من الازمنة وذلك باطل بديهة قال
وح سقط الجواب المذكور بل الجواب ان نقول ان اريد بالحال الزمان
الحاضر الذي لا ينقسم خارجا وينقسم وهما لزم من وجود الحركة
فيه وجود جزء في المسافة لا ينقسم خارجا وينقسم وهما وليس كذلك

مطلوبكم اعني الجزء الذي لا يتجزى اصلا ولا مستلزما له وان اريد بالحال
ما لا ينقسم اصلا لم يلزم من عدم الحركة فيه ان لا تكون الحركة موجودة
اصلا لجواز ان تكون موجودة في الحال بالمعنى الاول وهو مردود بان
الزمان اذا فرض له امتداد ينقسم دونها الى جزئين امتنع اجتماعهما
لاستلزامه اجتماع جزئين من الحركة وانقسامها وقد عرفت بطلانه
واعلم انا نعلم بالضرورة وجود الحركة في الزمان الحاضر وانها ليست بماضية
ولا مستقبلة ولا شك ان الحركة غير قارة الذات فلو كانت منقسمة
لم يوجد بتمامها في الحال فالصواب في الجواب ان يقال ان اردتم
بالحركة ما هي بمعنى القطع فلا وجود لها في الخارج وان اردتم بها ما هي
بمعنى التوسط فهي موجودة غير منقسمة لكن عدم انقسامها لا يستلزم
ثبوت الجزء لعدم انطباقها على المسافة فان قيل تلك الحالة التي
لا تنقسم اعني الحركة بمعنى التوسط ثابتة للمتحرك في حد لا ينقسم
من حدود المسافة فيوجد فيها شيء لا ينقسم وهو المطلوب قلنا جاز ان
يكون ذلك الحد نقطة او خطا في عرض المسافة فلا يلزم وجود جوهر في
المسافة لا ينقسم   ان الآن موجود اي المسمى بالحال والحاضر
من الزمان موجود قلنا لانه بل الماضي والمستقبل غير موجود في الحال
فلا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا قيل اذا قرر الحجة الثالثة
هكذا لم يكن الآن اي الحاضر من الزمان موجودا لم يكن الزمان موجودا
اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل يصير حالا والغرض انه لا وجود
لما هو حال فلا وجود لهما ايضا سقط الجواب المذكور وكان الجواب ما ذكرنا
في الحجة الثانية من ان المراد بالآن والزمان الحاضر ماذا وقد عرفت ابطال هنالك
كون الجواب الذي اشار اليه مردودا بل الجواب الحق ههنا ايضا ان يقال
الحركة الموجودة في الآن هي الحركة بمعنى التوسط وليست منطبقة على
المسافة ولا مقتضية لوجود جوهر لا ينقسم في المسافة كما مر
ذكر حجة على امتناع تركب الحركة مما لا يتجزى وذلك اعني تركبها من الاجزاء التي لا يتجزى

يدل على امتناع تركب المسافة منها وكانه قال الشرح وجود الحركة دليلا
على وجود الجزء بل على انتفائه   بيان الملازمة ان الحركة
لو كانت مركبة من اجزاء لا تتجزى فالمتحرك من جزء الى آخر يريد
ان الحركة لو كانت من اجزاء لا تتجزى كانت المسافة ايضا مركبة
منها لانطباق الحركة على المسافة بحيث اذا فرض في احدهما جزء
يعرض في الاخرى جزء بازائه فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة
الى جزء آخر منها متصل بالاول اما ان يتصف بالحركة حال كونه في
الجزء الاول اي الجزء الاول من المسافة وذلك باطل لانه لم يشرع بعد في
الحركة واما ان يتصف بها حال كونه في الجزء الثاني اي الجزء الآخر
منها وهو ايضا باطل لانه قد انقطعت الحركة في الجزء الثاني ولا واسطة
من الاول والثاني لم يوصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا و
اجيب عن ذلك بما يتوقف توضيحه على مقدمة هي ان القائلين بالجزء
ذهبوا الى ان المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى فكل جزء من الحركة انما
يقع في جزء من المسافة والحركة الواحدة عندهم حركة جزء لا يتجزى
في جزء من المسافة لا يتجزى وهي آنية دفعية ولذلك فسروا الحركة
بالكون الاول في المكان الثاني بعد كونه في المكان الاول فان
الكون اعني الحصول في المكان دفعي آني فالحركة من ابتداء مسافة
كعشرة مثلا الى انتهائها لا تكون حركة واحدة بالفعل عندهم بل هي
حركات متعاقبة والجسم اذا تحرك لم تكن حركته واحدة بل مركبة من
حركات اجزائه الموجودة فيه بالفعل فلا تكون للحركة الواحدة عندهم
مبدأ او وسط ومنتهى من المسافة بل لا يكون لها من المسافة الا مبدأ و
منتهى واذا تمهدت المقدمة قلنا ان المتحرك لا يوصف بالحركة حال
كونه في المبدأ المسافة لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في المنتهى
لان صفة الحركة عندهم هي كونه الاول في مكانه الثاني فاذا حصل له
ذلك اتصف بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني

فالمتمكن في المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في الآن الاول ويوصف ايضا
بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا يكون موجودة اصلا
فانه يمكن ان يوجد احاد متشابهة من تلك الاجزاء وذلك
لان الجسم لما كان فيه كثرة غير متناهية ولا شك ان الكثرة سابقة على الآحاد
نفي الجسم احاد غير متناهية فيمكن ان يوجد من تلك الآحاد آحاد متشابهة
لا يقال ان اردت بالاحاد ما لا يكون منقسما بالفعل اصلا فوجودها في
الكثرة مم وان اردت ما لا ينقسم من حيث انها آحاد جاز ان يكون كل
واحد من تلك الاحاد المتشابهة مركبا بالفعل من اجزاء غير متناهية فيكون
الجسم من تلك الاحاد المتشابهة مشتملا على اجزاء غير متناهية فلا يرد نقضا
على ما ادعوه لانا نقول متى وجد كثرة وجد فيها ما هو واحد في نفسه اذ لا معنى
للكثرة الا مجموع اشياء كل منها واحد في نفسه فلا ينقسم بالفعل والا
لم يكن واحدا في نفسه فلان الواحد الذي يشتمل على اجزاء بالفعل هو في الحقيقة
كثرة وقد فرضت وحدتها باعتبار فلو لم يوجد في الجسم ما هي احاد بالفعل في
انفسها لزم ان يكون فيه كثرات غير متناهية بلا احاد حقيقة وانه بط
بديهة والثاني هو ان تداخل الاجزاء لانه اذا لم يزدد الحجم
بازدياد نظم الاجزاء وتاليفها فلا بد ان يكون تلك الاجزاء متداخلة
منطبقا بعضها باسره في بعض آخر والتداخل مح لاستلزامه الا يحصل
في تلك الاجزاء سواء كانت متشابهة او غير متناهية لها مقادير ممتدة
في الجهات لا يقال انما يلزم ذلك اذا اوجب التداخل اما اذا جاز التداخل
وعدمه ايضا فلا لانا نقول اذا جاز عدمه ايضا امكن ان يحصل انضمام الاجزاء
بعضها الى بعض في جهات جسم مولف من اجزاء متناهية واما لو جاز التداخل
في الاجزاء لجاز ان تتداخل مقادير الاجسام باسرها في حجم خردلة بل في
حجم ما هو اصغر منها وذلك باطل بديهة فيلزم بطلان القول
بان كل جسم مولف من اجزاء غير متناهية وذلك يصدق السالبة الجزئية
ح اعني قولنا ليس بعض الجسم مولفا من اجزاء غير متناهية وهو ذلك الجسم

الذي حصل هو من الاجزاء المتناهية فان قيل موضوع هذه السالبة
الجزئية جسم مصنوع اعتباري وموضوع تلك الموجبة الكلية هو الاجسام
الطبيعية الموجودة في الواقع فلا يتناقضان فلا يستلزم صدق هذه السالبة
بطلان تلك الموجبة قلنا اذا وجد كثرة غير متناهية منضم بعضها الى
بعض في الجهات الثلث فقد وجد بالفعل كثرة متناهية منضم بعضها
الى بعض في تلك الجهات فالجسم المركب من الاجزاء المتناهية يكون
موجودا في الواقع على ذلك التقدير لكن نسبة المولف الى
المولف كنسبة الاحاد الى الآحاد لان ازدياد الحجم بحسب ازدياد
النظم والتاليف اعترض على ذلك بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم
والتاليف لا يستلزم كلما ان يكون نسبة المولف الى المولف كنسبة الاحاد
الى الآحاد اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون
النسبتين مختلفتين دون الاعداد فانه لا يوجد مثلها في الآحاد لان
نسبتها عددية قطعا لا يقال ان الاحاد اي الاجزاء التي لا تتجزى
متساوية اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها واذا كانت متساوية وكان
انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كان نسبة مولف منها الى مولف
آخر منها كنسبة آحاد الاول الى آحاد الثاني بلا نقض لانا نقول تلك
الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير و
لا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها حتى توصف بالمساواة ولا بالتفاوت والجواب
ان تلك الاجزاء لما كان نظمها وتالف بعضها الى بعض موجبا للحجم الموالف
منها وجب ان يكون لها مقادير في نفسها والا لم يتصور حصول حجم بانضمام
بعضها الى بعض وقد ابطلناه واذا كان لها مقادير في انفسها ولم تكن
متفاوتة كانت متساوية قطعا فكان نسبة المولف الى المولف كنسبة
الاحاد الى الآحاد وهو المط لما فرغ من ابطال المذهب
الثاني اشار الى ما يلزمه من المحالات المختصة به بطلان هذا
المذهب بوجوه اخر كما ان الاشارة الى ما لزم اصحاب المذهب الاول

بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين الى ... انتساب بعض الى بعض مع ...

مما يشهد الحس بكذبه فان قلت هذا ايضا لبطلان المذهب الاول بوجوه
اخر   لان السطح لا يحل محل السكنات كما سيأتي في
مباحث الحركة   ومنها الاول وسواء اذا قطع السريع جزءا
قطع البطئ ايضا جزءا فيلزم ان لا يبقى السريع البطئ اصلا وهو باطل
بالبطء   واحتاج في زمان متناه الى ان يقطع ايضا ما
لا نهاية له فيجب ان لا يقطع المسافة ابدا وذلك لان قطع ما لا يتناهى
في زمان متناه محال وقد يقال ان كل واحد من الزمان المتناهي والحركة
الواقعة فيه مركب عندهم من اجزاء غير متناهية لها المسافة المتناهية
وقطع مسافة متناهية المقدار غير متناهية الاجزاء في زمان متناهي
المقدار غير متناهي الاجزاء بحركة متناهية المقدار غير متناهية الاجزاء
ليس بممتنع عندهم بل هم يعترفون بوقوعه   بارتكاب الطفرة
هي في اللغة الوثبة يقال طفر يطفر طفرا والمراد بها ههنا انتقال
الجسم من جزء من اجزاء المسافة الى جزء آخر منها من غير ان يحاذي
ما بينهما من اجزائها وبعض عنها بترك محاذاة الاوساط ودفعوا ايضا
برهان التناسب بارتكاب القول المشهور انهم التزموا الطفرة دفعا
للزوم امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه فان الاجزاء
التي لا تتناهى اذا تداخل بعضها في بعض وصار جزءا واحدا لم يتوقف
قطع المسافة على قطع كل واحد منها لجواز قطعها في زمان متناه فان
وهذا انسب بسياق كلام المتن لا لان التزام الطفرة لما كان كافيا
لدفع الالزامين جعل الشارح التزام التداخل راجعا الى دفع
برهان التناسب ثم ان استحالة الطفرة بديهية واضحة واما استحالة
التداخل فقد نبه عليها بما تقدم لما فرغ من ابطال المذهب الاول
والثاني اراد ان يشير الى بطلان المذهب المنسوب الى ذيمقراطيس
وقد تقدم فيما سبق ان المبحث في هذا المقام هو الجسم المفرد ولا يخفى عليك
انه لا تصور فيه مذهب ذيمقراطيس بل لما ثبت ان الجسم المفرد لا يجوز

ان يتركب من الاجزاء التي لا تتجزى وما في حكمها ثبت انه متصل واحد
في نفسه وثبت ايضا انه قابل القسمة الوهمية في الجهات الثلث
والا لكان جزءا لا يتجزى او ما في حكمه فقد ظهر استحالته فان ادعى
انه قابل للقسمة الانفكاكية ايضا احتيج في ذلك الى دلالة اخرى
لاحتمال ان تكون الاجسام المشاهدة متألفة من اجسام بسيطة
في غاية الصغر والصلابة فلا تكون قابلة للقسمة الانفكاكية التي توجب
الانفصال لا بالقطع ولا بالكسر كما هو مذهبه فلا يكون الجسم المفرد
قابلا للقسمة لانه عبارة عن كل واحد من تلك الاجسام الصغيرة
الصلبة التي لا تقبل قطعا ولا كسرا مع كونها منقسمة وهما واما اذا جعل
المبحث هنا الاجسام البسيطة الطباع اي التي لا تشتمل على اجسام مختلفة
الحقائق كالماء والهواء والنار مثلا كما فعله الامام في الملخص والمباحث
المشرقية وبين انها ليست مركبة من الجواهر الافراد وما في حكمها
من الخطوط والسطوح الجوهرية ثبت انها متصلة واحدة في انفسها
بل يحتاج في ذلك الى ابطال مذهب ذيمقراطيس فيها وبالجملة اذا ثبت
استحالة الجزء ثبت ان في الاجسام ما هو متصل في حد ذاته لا منفصل
بالفعل في امتداده وهو الجسم المفرد لانا اذا اعتبرنا جسما متناهي
المقدار فان لم يكن متألفا من اجسام كان جسما مفردا متصلا في
نفسه وان كان متألفا منها فلا بد ان ينتهي في التحليل الى اجسام
مفردة والا لكان مركبا من اجسام لا تتناهى فيلزم ان يكون مقداره
غير متناه فظهر ان المبحث ان كان هو الجسم المفرد لزم من نفي
الجزء ان كل واحد متصل في حد ذاته وان كان هو الجسم البسيط
الطبيعي لزم في كل واحد من افراده انه متصل في حد ذاته فيكون جسما
مفردا او مشتملا على ما هو متصل في حد ذاته وهو الجسم المفرد فهو الجزء
يستلزم ان تكون الاخلاط المفردة متصلة في حد ذواتها وقابلة
للانقسام الوهمي واما قبولها للقسمة الانفكاكية فيحتاج الى دلالة اخرى

قد ذكرنا بقوله والقسمة بانواعها الى آخره وانما لم يجعل البحث ههنا مطلقا في
الجسم لان منه ما هو مركب من اجسام مختلفة الحقائق فلا يحتمل كونه متصلا
في نفسه بخلاف الجسم المفرد او البسيط بالمعنى المذكور وتقرير
الجواب ان القسمة بانواعها اي الفرضية اراد بالفرضية ما هو بمجرد فرض
العقل كليا وبالوهمية ما هو بمجرد فرض الوهم جزئيا واما القسمة الواقعة
بسبب اختلاف عرضين سواء كانا قارين او متقررين سارين في ذات
المعروض كما في البلقة او غير قارين بل اضافيين كما في مماستين
او محاذاتين مختلفتين فقد توهم انها من القسمة الانفكاكية التي توجب
الانفصال في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا في الخارج لمحل
البياض وكذا ما يماس اي ما يحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير ما يماس
او يحاذي منه جسما آخر والحق انها لا توجب انفصالا في الخارج لان الجسم
اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وضع سواد على بعضه او لاقاه جسم
آخر او حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك جزئين منفصلا احدهما
عن الآخر في الخارج حتى اذا ازال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة
الاولى وصار متصلا واحدا وما ذكر من المغايرة فانما هي بالنظر
الى العرضين المختلفين واما اذا نظر الى ذات الجسم فلا انفصال فيه اصلا
فهذه القسمة اي القسمة باختلاف العرضين راجعة بالحقيقة الى القسمة
الفرضية وذلك ان القسمة اما ان توجب انفصالا في الخارج اولا فالاولى
هي القسمة الانفكاكية المنقسمة الى الكسر والقطع والخرق منها ان
القطع يحتاج الى آلة نفاذة بعضها بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج اليها
والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية
المقابلة للقسمة الخارجية وربما يسمى ايضا قسمة وهمية فما ذكره الشارح
ههنا اقسام للقسمة الفرضية والوهمية بهذا المعنى وانما افرد الوهمية
عن الفرضية بناء على ما اشرنا اليه واما افراد القسمة الواقعة باختلاف
العرضين عنها فلان اختلاف العرضين سبب حامل للعقل والوهم

على

على فرض الانقسام وتوهمه فيكون مقابلا لما هو بمجرد الفرض والوهم
وانما فصل هذه الاقسام ههنا لان اصحاب ذلك المذهب يجوزونها
كلها ويمنعون الانفكاكية بقسميها فاشار الى ان كل واحدة من
تلك الاقسام موجب لامكان القسمة الانفكاكية فيصح
اذن من المباينين من الاتصال لو اتفق للاثنينية الانفكاكية
ما يصح من المتصلين المدعى ههنا جواز الانفصال بين المتصلين
واما جواز الاتصال بين المنفصلين فزيادة مثالة في ان احكام
الامور المتساوية للطباع سواء معه فصلا كان الحكم او وصلا
فلا يستقيم هذا الجواب لابتنائه على تشابه البسائط في الطبع ولا
يمكن ان يسلم من الخصم تشابهها وهو الكلام عليه لانه يكون ح لا
خارجا عن الحكاية ولا يمكن ايضا ان يقال ان لم تتشابه البسائط
باسرها فلا اقل من ان يكون في مبادي الاجسام جزءان متشابهان
لانا نقول جاز ان لا يوجد هناك اصلا جزءان متشابهان طبعا و
الاستبعاد لا يجدي ههنا نفعا وايضا لا يلزم منه المطلوب وهو جواز
الانفكاك على كل جسم متصل في نفسه نظرا الى ذاته لا سيما اذا كان
البحث في البسيط الذي لا يشتمل على اجسام مختلفة الحقائق اذ يمتنع ان
يكون اجزاؤه متخالفة بالطبع والا لم يكن بسيطا بذلك المعنى لا يقال
ان البحث ههنا هو الجسم البسيط بحسب الظاهر كالماء مثلا وهو مع شهادة
الحس ببساطته ظاهرا يحتمل ان يكون مركبا من اجسام متخالفة الحقيقة
الا ان الحس لا يميز بينها اجيب بان الامتداد من حيث هو
امتداد طبيعة محصلة نوعية فلا يختلف مقتضاها في الافراد يرد عليه
انا لا نسلم كون الامتداد الجسماني المشترك بين تلك البسائط طبيعة محصلة
نوعية لم لا يجوز ان يكون عرضا عاما لها او طبيعة جنسية مشتركة بينها
وح يجوز اختلاف مقتضاها في افرادها وما ذكر في الشفاء من ان الجسمية
المشتركة بين الاجسام باسرها طبيعة نوعية لان الجسمية اذا خالفت جسمية اخرى

ذكر م

هو الجسم م

كان ذلك كاختلاف لا طائل ان احدهما حارة والاخرى باردة او ان
احدهما لها طبيعة فلكية والاخرى لها طبيعة عنصرية الى غير ذلك
فهذه كلها امور خارجة عن طبيعة الجسمية فان الجسم امر موجود في الخارج
والطبيعة الفلكية مثلا موجود آخر قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج
الى تلك الطبيعة فالاختلاف بين الجسميات انما هو بامور خارجة عنها
منضافة اليها بحسب الخارج بخلاف المقدار مثلا فانه ليس شيئا محصلا في
نفسه ما لم يتنوع بكونه خطا او سطحا اذ ليس المقدارية موجودة و
الخطية او السطحية موجودة اخرى منضم اليها في الخارج بل الخطية نفسها
من المقدارية المحمولة عليها فالمقدار المطلق لا يوجد في نفسه بل لم يتحصل
بفصول منوعة لا يوجد ذاتا متغيرة فيما لا يتفق عليها لجواز ان يكون
جسمية الفلك المتصفة في الخارج بالطبيعة الفلكية مخالفة بالحقيقة
لجسمية العناصر المتصفة في الخارج بالطبيعة العنصرية ويكون مطلق الجسمية
عرضا عاما او طبيعة جنسية مشتركة بين الجسميات المخالفة الحقائق
وانحصار التخالف بين الجسميات في تلك الامور الخارجة عنها المنضافة اليها
بحسب الخارج ممنوع لا بد له من دليل وان شاء الله الجسم
لا يكون مؤلفا من اجزاء بالفعل غير متجزية لما ثبت امتناع تركب الجسم
مما لا يتجزى اصلا وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في نفسه لا
منفصل ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم
المفرد قابلا لانقسامات غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد
يقف عنده ولا يصل الانقسام حده كما زعمه الشهرستاني والا لزم
وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان يوجد
بالفعل اما في الخارج او في الذهن مفصلة فانه محال عندهم لانها لو
خرجت الى الفعل ثم ركب تلك الاقسام التي لا تتناهى لزم ان يحصل
منها جسم غير متناهي المقدار مع انه مساو لذلك الجسم المتناهي
المقدار الذي قسم اليها وذلك على قياس ما قد سبق من مقدورات الله سبحانه

غير متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى في الخارج محال مطلقا عند المتكلمين
بل معناه عنده الان تأثير القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه
بل كل مرتبة يصل اليها تأثير القدرة يمكن وصوله الى مرتبة اخرى
فوقها كما في لا تناهي الاعداد بانها لا تقف الى حد الا ويمكن الزيادة
عليه وذهب طائفة من المتكلمين قدماء في ان هناك جوهرا ممتدا
في الجهات وان ذلك الجوهر لا مرتفع في حد ذاته لا منفصل في امتداده
اصلا فمذهب افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل الواحد في
حد ذاته قائم بذاته غير حال في شيء آخر لكونه متحيزا لذاته وهو الجسم المطلق
فهو عندهم جوهر بسيط لا تركب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل للطريان
الانفصال والاتصال عليه مع بقائه في الحالين في ذاته فهو من حيث
جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية المنوعة للانواع
الاجسام يسمى هيولى وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر
المتصل في ذاته حال في جوهر يسمى بالهيولى وزبدة ما احتجوا على اثبات
ذلك ان الجوهر الوحداني المتصل في ذاته لو كان قائما بذاته لكان
تفريق الجسم الى قسمين اعداما للجسمية بالكلية وايجادا لجسمين
آخرين وذلك لان الجسم المتصل في ذاته اذا كان ذراعين مثلا فاذا
طرأ عليه الانفصال وحصل هناك جسمان كل واحد منهما ذراع فح لا يكون
ذلك المتصل الوحداني الذي كان ذراعين بلا مفصل باقيا بذاته
ولم يكن بذاته الجسمان موجودين فيه والا لكان ذا مفصل بالفعل
لا متصلا في حد ذاته فقد عدم ذلك المتصل بالكلية ووجد متصلان
آخران من كتم العدم وبذلك يظهر بطلان ما توهموا لتفريق الاول من
ان الجوهر المتصل في ذاته يبقى بعينه موجودا مع طريان الانفصال
عليه فلابد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل الاول وبين المتصلين
ولابد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين لئلا يكون التفريق اعداما
بالكلية ايضا فيكون ذلك الباقي بعينه موجبا لارتباط القسمين بذلك

الجسم المقسوم ويكون هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتصلين
متصلا متعددا كل من ذلك المتعدد متصل آخر واحد فلا يكون ذلك
الشيء في نفسه لا واحدا ولا متعددا ولا متصلا بل يكون ذلك تابع
لذلك الجوهر المتصل في ذاته فيكون واحدا بوحدته ومتعددا بتعدده متصلا
مع كونه متصلا واحدا ومنفصلا مع تعدده وانفصال بعضه عن بعض واذا
كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتعدد متصلا متعددا
كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا به اختصاصا ناعتا له فيكون محلا له
للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون
جوهرا قطعا فهذا الجوهر الذي هو محل للجوهر المتصل في ذاته هو المسمى
بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى صورة جسمية والجسم المطلق
مركب منهما قالوا وانا عرفنا كون الجوهر المتصل في ذاته المتحيز بذاته حالا
في غيره بنظر دقيق في احواله واعلم ان الصورة الجسمية وقد يسمى جسما
لانها الجسم في بادي الرأي والتصديق بوجودها ضروري كما ان
جعلها وكونها متصلة في حد ذاتها لا منفصلة فيها انما نعلم بالبرهان على
نفي الجزء واما الهيولى الاولى ففي حقيقة ماهية ذاته اما الماهية فلانها كما
اشير اليه جوهر قائم بذاته لا هو متصل في حد ذاته ولا منفصل ولا واحد و
متعدد بل يتصف بهذه الاوصاف بما حل فيه ويجامع كلا منها وهو بعينه
وظاهر ان ذلك في غاية الخفاء اما الانية فلان الحجة على وجودها يتوقف
على ان الجسم المفرد الذي ثبت انه متصل في حد ذاته قابل للانقسام بحسب
الخارج وانى لهم اثباته ودونه خرط القتاد وقبول القسمة الوهمية وان
كان ظاهرا لكنه لا يفيد الا هيولى وهمية وتوقف ايضا على ان تفرق
بالقسمة ليس اعداما بالكلية وقد نوقش فيه لجواز ان ينعدم الاتصال
الواحد ويوجد اتصالان اخران وبالعكس فلا يكون هناك محل قابل لهما
باق معهما ودعوى البعض ان الجسم عند انفصاله لا ينعدم بالكلية
ومن الاتصال القابل للابعاد الثلثة اراد بالاتصال هنا الجوهر المتصل

ولا متصلا

في ذاته فانه قد يسمى في اصطلاحهم اتصالا بالعرض لا بالمعنى الاضافي
المفهوم منه لغة ولا الكم المتصل في ذاته اعني الجسم التعليمي اذ لا يكون شيء
منها جزءا من الجوهر الذي هو الجسم الطبيعي فاذا قسمناه ثم يستحيل
بقي المادة على وحدتها بالعرض اذ لو كان مادة القسمين واحدة بالشخص لا يمكن
ان يوجد واحد بالشخص في آن واحد في مكانين ومتصفا بصفتين متقابلتين
لان كل حادث عندهم لا بد له من مادة وتكون تلك المادة ايضا على
ذلك التقدير ايضا حادثة فيحتاج الى مادة ثالثة فيلزم ترتب امور غير متناهية
ويلزم التسلسل وان كانت موجودة قبل القسمة لزم وجود مواد لا متناهية
لما اي لزم ان يكون في الجسم الواحد المتناهي المقدار مواد موجودة بالفعل
لا يتناهى عددها لانه حد يقف عنده كما عرفت في الانقسام فلا بد ان يكون تلك
المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت متناهية لتوقف عددها الى حد ووصل
الانقسام اليه فيندفع ما قد قيل من ان ما لا يتناهى هو المواد انما يلزم
ان لو امكن وقوع جميع الانقسامات التي لا يتناهى ويقابل ان شئت الوحدة
الشخصية والتعدد الذي يقابلها لا يعرضان للمادة بحقيقة ما عرفت من ان الهيولى
لا يتصف في حد ذاتها بالوحدة والتعدد والاتصال والانفصال بل انما يتصف
من الصورة الحالة فيها ويجامع كلا من هذه الصفات وهي بعينها فليس شيء
منها لازما للهيولى فمادة الجسم الواحد قبل طريان الانفصال عليه متصفة
بوحدة هي لازمة للصورة الجسمية الحالة فيها وعارضة لها فاذا طرأ الانفصال
زالت الصورة دون الهيولى فانها بقي بعينها بعد زوال تلك الوحدة ويتصف
بالتعدد وهي في ذات المادة الموجودة في الانقسام بعينه ذا الوحدة الطارية
عليها في كل قسم منها حادثة فلا يلزم تسلسل ولا وجود مواد غير متناهية
ولا يخفى عليك انه لا يحمل على الشارح رح انما نقل الكلام الى تلك المادة الحادثة
الموجودة في الجزء بانها قابلة للانقسام اولا فان لم تكن قابلة للانقسام
لزم الجزء في كلامهم وان كانت قابلة وحصول الانقسام يقتضي ثبوت
المادة لزم ان يكون للمادة مادة ولزم التسلسل بان الجسم يتصل

في نفسه قابل للاتصال والانفصال فاذن هوية الاتصال والانفصال يعني
ان الجسم الذي شأنه انه متصل في نفسه قد يكون متصلا واحدا كما اذا لم يطرأ
عليه الانفصال وقد يكون منفصلا متعددا كما اذا طرأ عليه الانفصال ثم
انه يظهر ان الانفصال لا ينعدم بالكلية كما انه اذا جمع جسمان من نوع واحد
كالماء وصار متصلا واحدا لم ينعدم بالكلية ففي الجسم الواحد قبل الانفصال
قوة قبول الانفصال كما ان في الجسمين المذكورين قبل ايصالهما قوة قبول
الاتصال وقوة الانفصال لا يمكن ان تكون للجوهر الواحد المتصل في حد ذاته
لامتناع اجتماعه مع الانفصال وكذا قوة الاتصال لا يمكن ان تكون للجوهرين
منفصلين لامتناع بقائهما مع الاتصال فلا بد ان يكون هناك امر آخر يجامع
المتصل الواحد والمنفصلين وهو هو في كل الامر الآخر فهو هوية قبول الاتصال
والانفصال وهو لا يجامع فيه القابل بعينه المقبول واما القول بغير الهيولى
وانتفاء المطرد عليه بقائها بالامتداد المتصل في ذاته ولولاه لم يتصور وجود
الانقسام للهيولى وانما استدل على الهيولى بقوة الانفصال دون وجوده
بالفعل ليلا يتوهم اختصاص وجودها بالاجسام التي يعرض بها الانفصال بالفعل
دون غيرها مما لا ينفصل اي لوجود مانع من الانفصال مقارن للجسمية لازم
لها كما في الافلاك واما لفقدان الاسباب الموجبة للانفصال كما في العناصر
الخالية عنها الاول انه مبني على ان للجسم اتصالا في نفسه حيث قال
ان الجسم متصل في نفسه فلا بد ان يكون في نفسه اتصال والامر يصدق عليه انه
متصل في نفسه غير الاتصال الذي هو عارض الكم اراد بالاتصال المعنى
الاضافي الذي يعرض في الكم المتصل بين اجزائه المفروضة فيه وما
قيل من الشمعة يتبدل مقاديرها يعني ان الشمعة اذا توارد عليها اشكال مختلفة
كالتدوير والتكعيب مثلا يتبدل مقاديرها التي هي الكميات القائمة بها ان بقيت
فيها الممتدة في الجهات اذ لها مع التدوير كمية مخصوصة لها امتدادات في الجهات
على وجه مخصوص ومع التكعيب كمية اخرى سارية فيها على وجه آخر فقد تبدلت على
الشمعة مقاديرها مع ان اتصالها الوحداني اللازم لتشخيصها من حال الامر يطرأ
عليها انفصال يكون لها اتصال في نفسها غير الاتصال الذي هو من عوارض
الكم فالاتصال ايضا يتبدل يعني ان الاتصال الذي توهمت انه
للهيولى للشمعة في نفسها ليس الا الاتصال بعض اجزائها ببعض وهذا
الاتصال يتبدل بتبدل الاشكال ليس لها اتصال لا يتبدل بل الاتصال
لها يكون به متصلة في نفسها لا ينفصل منها هو الاتصال الذي يقابل
الانفصال ولذلك قيل في المحاكمات ان الشيء لا يعلل نفسه ولا ما ينافيه
لانه جوهري محض يوصف بكونه محضا اما بالغير في كون الجسم
جوهرا واما اثباته فقال انه ليس جوهرا مركبا من جوهر وعرض على ما جوز
ذلك وشك الشارح روانه خبير بان الاعتراض الثالث هو بعينه تفصيل
وزيادة ايضاح للاعتراض الثاني ولقائل ان نقول على الوجه
الاول ان الاتصال الذي هو من اجزاء الجسم هو الامتداد يريد انا وصفنا
الجوهر الذي يمكن ان يعرض فيه الابعاد الثلاثة وبينا انه متصل في حد
ذاته لا ينفصل فيه اصلا فذلك الجوهر يسميه تارة اتصالا وتارة امتدادا
مبالغة في كونه متصلا ممتدا في نفسه كما اشرنا اليه وحينئذ ان الجسم متصل
في نفسه واندفع عنه المنع واما حديث الشمعة فجوابه ان فيها الاتصال و
الامتداد الوحداني الجوهري باق في الشمعة مع تبدل المقادير بتوارد الاشكال
اذا لم يطرأ عليها انفصال وليس فيها اجزاء بالفعل حتى يتصور اجتماعها و
افتراقها لا يقال بقاء الامتداد الوحداني بعينه في الشمعة ممنوع فان انعدامه
قد يكون بزواله ووجود امتداد آخر اما اعظم او اصغر او مساو على
قياس ما ذكروه في المقادير المتبدلة في التخلخل والتكاثف المحققين
وقد يكون بزواله ووجود امتداد آخر وهذا الاخير هو التفرق
فعلم ان انتفاء التفرق لا يستلزم انتفاء الامتداد لجواز ان يزول الاول
ويحصل مثله فيتوهم بقاؤه لانا نقول ان البديهة حاكمة ببقاء شخص الامتداد
الجوهري فيها بعينها ما لم يطرأ عليها انفصال على ما زعموا فان قلت ان
اللازم من تلك الاجزاء على ما عرفت ان الجسم المؤلف متصل في نفسه

لا منفصل فيه اصلا ولا اجزاء له بالفعل قطعا واما الشبهة فيجوز ان يكون مركبة
من اجسام مفردة متعددة تجمع اذا ادررت وتفرق اذا طلبت بل هي مركبة
من اجزاء العناصر الممتزجة وليس اتصالها واحدا بالحقيقة بل بالحس قلت هذه مناقشة
في المثال لا تجدي نفعا لانهم ارادوا تصوير تواردا المقادير المختلفة على اجسام
المفردة فتدال اشكالها مع بقاء هويتها المتصلة الواحدة مثل هذا الجسم الذي
نعاد فيه تبدل الاشكال فان قلت دعامنع امكان تبدل الاشكال في الاجسام
المفردة كما منع امكان قبولها للقسمة الانفكاكية قلت هذا منع متوجه فيعذر
اثبات الجسم الفلكي اعني الكرة السادسة في الجسم الطبيعي المنطبعة عليه جميع جهاته
كما ان منع امكان قبولها القسمة الانفكاكية فيعذر به اثبات الهيولى على ما مر
ولا مخلص عنها الا باثبات كون الجسمية طبيعة محصلة نوعية وقد عرفت ما فيه
وعلى الوجه الثاني انا نختار ان للجسم اتصالا آخر اراد بالاتصال
الآخر الجوهر المتصل في نفسه المسمى بالاتصال اصطلاحا ولا شك انه اتصال جوهري
بل الجسم مركب منه ومن غيره لان الجسم فيه قوة الانفصال بحسبه
او ضخامة في جوهره اجيب بان الوحدة والتعدد للامتداد بالذات
وللهيولى بالعرض اما الاول فلان الامتداد المتصل في ذاته يلزمه الوحدة بالذات
اذا لم يعرض له انفصال ويلزمه التعدد اذا عرض له ذلك واما الثاني فلما عرفت
من ان الهيولى يجب ان يكون باعتبار نفسها خالية عن الانفصال والاتصال الا بالكل
التفريق اعدامها بالكلية وجب ان لا يكون في ذاتها واحدة ولا كثيرة بل يتصف
لها تبعا للصورة الحالة فيها فاندفع ما يقال من ان لزوم الوحدة او التعدد للامتداد
بالذات وللهيولى بالعرض مجرد دعوى لا حجة عليها قلنا الانفصال
كما يكون مقابلا للاتصال المعقول من الامرين يكون مقابلا للاتصال الجوهري
الذي هو الامتداد اما مقابلته للاول فظاهر لانه عدمه واما مقابلته للثاني فلانه مستلزم
عدمه كما عرفته واما كونه رفعا للامتداد عما من شأنه ان يكون له ذلك الامتداد
فمبني على ثبوت الهيولى وان التفريق ليس اعداما للجسم بالكلية ودفع
ذلك الامتداد عنها يستلزم حدوث امتدادين آخرين واذا قيل يجب ان يكون
في الجسم امر موجود يقبل الانفصال اريد به ما يقبل الامتدادين الحادثين
عند الانفصال فلا يرد ان الانفصال امر عدمي فلا يحتاج الى قابل
وجودي وربما يجاب عنه ايضا بان الانفصال عدم ملكة لا عدم محض فيحتاج
الى قابل موجود لان المكان مختلف في الاجسام والشكل متشابه
اي المكان مختلف في الاجسام البسيطة بحسب القرب والبعد من المركز والمحيط
والشكل فيها بحسب الاستدارة فالحكم بثبوت المكان والشكل الطبيعيين عام
لجميع الاجسام وان لم يكن تشابه الاشكال الا في البسائط منها فكانه قيل
انما اخذ في احوال الاجسام على الاطلاق هذان الحالان لان احدهما
مختلف في بسائطها التي هي اصلها والآخر متشابه فيها فاذا عرفا امكن ان
نعرف بالمقايسة ما عداهما من المختلفة المتشابهة ولكل جسم سواء
كان بسيطا او مركبا مكانا طبيعيا انما عمم الحكم فيها لكن الدليل يشتركها
فيما جاريا فيها على السواء ولم يعرض له من خارج ما شرع عنه عطف
تفسيري لقوله خلي وطبعه لا شرط زائد عليه فانه اذا عرض له من خارج
ما شرع عنه لم يكن مخلي وطبعه لم يكن له بد من مكان معين مطلوب عند
الخروج عنه اقرب الطرق استدل على ذلك بان الجسم اذن قدر خاليا عن جميع
العوارض المفارقة والمؤثرات الغريبة فاما ان يحصل في كل الامكنة او لا يحصل
في شيء منها او يحصل في مكان معين والاولان محالان بالبديهة فتعين الثالث
فيكون ذلك المكان المعين هو المكان الطبيعي لان حصوله فيه لا بد ان يستند
الى علة لكونه ممكنا ولا يجوز ان يستند الى غير ذاته لان المقدر انتفاء ما عداه
فهو مستند الى اقتضاء ذاته فلو فرض خروجه عن ذلك المكان كان منافيا
لمقتضى طبعه ومستندا الى غيره فاذا خلي وطبعه عاد الى ذلك المكان قاصدا
طبعه على اقرب الطرق وبما قررناه يندفع ما قيل من انه ان اراد بالمعين واحدا
من المعينات يعني انه ان اتفق في هذا المكان سكن فيه وان اتفق في ذلك
المكان سكن فيه وهكذا في البواقي فما ذكره مسلم لكنه لا يلزم منه كونه بحيث
يطلبه عند الخروج عنه وان اراد واحدا بعينه فممنوع وقد اعترض ايضا بانه

تأثير فاعله فمن كان تأثيرا غريبا فلا يلزم انه مع خلوه عن كل تأثير غريب يكون
موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا في مكان او مقتضيا له وان لم يكن تأثيرا
غريبا جاز ان يكون حصوله في مكان معين من فاعل اما بايجابه او باختياره
ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار وجوابه ان تخلية الجسم مع طبعه لا تتصور الا بعد وجوده
فاذا فرض الجسم موجودا اما بايجاب او باختيار وفرض في هذا الحال اعني حال
وجوده معرى عن جميع التأثيرات التي لا تكون من ذاته سواء كانت من فاعله او
غيره اختيارا او ايجابا لا بد ان يكون حاصلا في مكان معين باقتضاء ذاته
كما مر فتأثير الفاعل في وجوده من حيث هو وجوده فلا يكون تأثيرا غريبا
بخلاف تأثيره في حصوله في مكان معين فانه تأثير غريب اذ ليس من ذاته ولا
يتوقف عليه ايضا وجود ذاته هذا وقد يعترض بهذا الدليل بأجزاء العناصر فانها
لا تقتضي مواضع معينة بل يتخير في امكنتها حيث تنفق فان اجزاء الماء مثلا ربما
استقرت في جزء من مكان الماء وربما استقرت في جزء آخر منه مع جريان الدليل
فيها واجيب بمنع الجريان فان الاجزاء المفروضة من العناصر اذا خليت
طبعها اتصلت بكلها فلا يبقى اجزاء موجودة فيها ذات اجزاء موجودة
لم تخل طبعها واما النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان العنصر
الغالب دون اجزاء اخرى فلا مدفع له ولا يجدهم تخصيص الدعوى بان الجسم
البسيط يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب فالنقض في
ذلك الدليل على تقديره يرد الا انه اذ يقتضي فكيف يكون مع سقوطه قلت
لعل تخلف من حيث ان تخلية الجسم عن تأثيرات الغريبة وان كانت ممكنة في الذهن
نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان يكون مستحيلا نظرا الى الاسباب التي تستند
وجود الجسم اليها ويستحيل خلوه عنها بحسب نفس الامر فلا يحتمل الاستدلال
بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على
ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع فيؤيد ذلك ما يقال من ان حصول الجسم
في المكان المعين جاز ان يكون بانه قبل حصوله في ذلك المكان كان حاصلا في
مكان آخر او موصوفا بصفة اخرى على الشرائط فاقتضى احدهما حصوله في ذلك

بلا استحقاق طبع   حيث المحدد للجهات فانه مع كونه محيطا بجميع الاجسام
حاصل عنده في مكان واما القائل بان المكان هو السطح فليس للمحدد عنده
في مكان اصلا وان كان له نوع وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام
لم يكونا طبيعيين لان طبعه لم يقتض حصوله في شيء منهما   يكون
الثاني هو الطبيعي لا الاول وذلك لانه اعني الثاني يطبعه لان اقتضاء الثاني
مرتب عن الاول   فمكانه مكان الغالب ما ذكره من اجسام المركب
انما هو بالنظر الى ما يقتضيه نفس التركيب اذا خلا عن مقتضى آخر يمنع العناصر
عن افعالها من الصورة النوعية فان الصورة النوعية للمركب جاز ان يكون
مقتضية لحصوله في مكان المغلوب بان يقصد المركب فعلا غيرها مثلا اولا ترى
ان الثقل الذهب ليس لثقل اجزائه الارضية بل هو مستفاد من صورته النوعية
فمكانه هو ما يقتضيه الغالب بحسب ذلك اي بحسب المكان وجهته فاذا
غلب فيه الماء والارض معا على البقية من الآخرين فمكانه الطبيعي يكون واقعا
على الفصل المشترك بينهما مشتملا عليه وكذا اذا غلب النار والهواء
وان لم يغلب فيه اجزاء بهذه الصفة اي لا مطلقا ولا بحسب جهة المكان
فمكانه هو الذي اتفق وجوده فيه ومحل الماء في وجوده فيه لا يقتضيه طبعه
بحيث يقتضيه بل هو بحيث اذا اخرج الى مكان آخر من امكنة اجزاءه ثم خلي بعد
الى ذلك المكان لتساوي ميول اجزائه فيبقى في المكان الذي دفع اليه وهكذا
اذا دفع الى ثالث او الى رابع فلا يكون المكان الذي اتفق وجوده فيه مكانا طبيعيا
بالمعنى الذي ذكره   اذ لو مال الى واحد من تلك الامكنة المتساوية
بالنسبة اليه لكان ذلك تخصيصا من غير مخصص   قيل فيه نظر لجواز
ان يقاص على ذلك المركب صورة نوعية تقتضي ميله الى واحد من تلك الامكنة
فلا يحصل من غير مخصص وجوابه ما قد عرفت من ان المذكور هو مقتضى نفس
المركب مع قطع النظر عما يقتضيه الصورة النوعية فانه امر خفي لا ينضبط اصلا
اي لكل جسم شكل طبيعي على الوجه الذي ذكر فانه اذا خلي وطبعه
لم يعرض له تأثير غريب فلا بد ان يكون متشكلا بشكل مخصوص يستند الى اقتضاء طبعه

اياه على ما سبق عرفت في المكان ورد عليه بان شكله موقوف على تناهي ابعاده
ولا شك ان طبيعة الجسم لا يقتضي تناهي ابعاده وما يعرض للشيء بواسطة شيء ليست
مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته فان قلت هذا بعينه وارد في المكان
ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم قلت
وجود الجسم لا يتصور في غير مكان عند القائل بانه البعد فوجود المكان من لوازم
وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم
من حيث هو ووجود الواسطة اذا لم يستند الى ذات الشيء ولم يكن لازما له كانت امرا
غريبا قطعا بخلاف ما يستند الى ذاته ويحوط او يلزم ذاته من حيث هو هو فان وجود
هذا اللازم من تتمة وجود فرض الشيء فلا يكون امرا غريبا ايضا نعم لا يتم ذلك في رده
على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود الجسم كما في المحدد بل
موقوف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والشكل هيئة احاطة
به حد او حدود من جهة الاحاطة الشكل من الكيفيات المختصة بالكميات
المتصلة كما سياتي وحقيقته انه هيئة عارضة للمقدار الذي يحيط به حد واحد
اي طرف واحد كالدائرة والكرة او حدان كنصف الدائرة او حدود كالمثلث
السطوح والاجسام من جهة الاحاطة وانما اعتبر هذا القيد اعني من جهة
الاحاطة ليخرج عن تعريف الشكل نحو السواد والبياض العارضين للمقادير
المحاطة بحد او حدود والمراد بالاحاطة هنا هو الاحاطة التامة ليخرج
الزاوية عن الشكل فانها على المذهب الاصح هيئة كذا عارضة [illegible]
من حيث انه محاط بحد او بحدود احاطة غير تامة مثلا اذا فرضنا سطحا
محاطا بخطوط ثلاثة مستقيمة فاذا اعتبر كونه محاطا بالخطوط الثلاثة كان
الهيئة العارضة بهذا الاعتبار هو الشكل واذا اعتبر منها خطان متلاقيان
على نقطة كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار من الزاوية ثم ان
الشكل والزاوية لا يعرضان الا للسطوح والاجسام لان اطراف الخطوط
اعني النقط لا يتصور احاطتها بالخطوط اصلا وتاثير الفاعل الواحد
في القابل الواحد لا يكون مختلفا فيمتنع لجواز ان يكون هناك جهات مختلفة

وكيفية

واعتبارات متعددة يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في المادة الواحدة
امور مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من حيث انه واحد
لا يصدر عنه آثار متعددة واعترض ايضا بان هذا انما يتم اذا كان الفاعل
موجبا واما اذا كان مختارا كما هو مذهب في المبدا الاول تعالى فلا اذ لا
انه يجوز ان يكون الصور المنوعة فاعلة بالاختيار لكنها لزمت نمطا واحدا
في افعالها مع امكان ان يفعل على خلافه باختيارها قال الغزالي في الاحيا
ان القوى والصور ملكية فاعلة بالاختيار مطيعة لخالقها فيما امرها :
فيجب ان يكون كريا والا اختلفت آثاره وذلك لان الشكل
المضلع مختلف لان جانبا منه سطح والآخر خط وآخر نقطة
وفيه نظر فقد يناقش فيه بان يراد المص من قوله والطبيعي هو الكرة ان الشكل
الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لكنه اكتفى في هذا التقييد بالشهرة و
عدم انضباط اشكال المركبات من المعادن والحيوانات والنبات
المكان موجود لانه مشار اليه اي المكان مشار اليه بالاشارة الحسية
عند العقلاء على وجه يصدقه العقول فلا بد ان يكون موجودا ذا وضع
ضرورة ان المعدوم او المجرد لا يتصور قبوله لتلك الاشارة ولا يقدح
في ذلك كون الاشارة الحسية امتدادا وهميا وقد يقال ان الحكماء
ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقطة ولا السطوح من الخطوط
بل هي متصلة في انفسها لا مفصل فيها ثم انهم جوزوا الاشارة الحسية
الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح
فلا يلزم عندهم من كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج
بل يلزم احد الامرين اما وجوده فيه او وجود المحل الذي يتوهم المشار اليه فيه
ومقصد للمتحرك اي المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه
فلا بد ان يكون موجودا ذا وضع حال حصول المتحرك فيه لامتناع حصوله
في معدوم او مجرد لا يقبل الاشارة الحسية بل يجب ان يكون موجودا في حال
تحركه اليه لانه مقصده بالحصول فيه لا بالتحصيل فلا يختلف حاله بالحركة

احدهم

فيمتنع حصول حال الحركة كالكيفية التي يتوجه اليها الجسم حال حركته في
الكيف وما يقال من ان المتحرك انما يقصد التحرك الذي احدى الحركة
فيه والجهة التي توجه اليها واما دعوى قصده للمكان فمحتاج الى برهان
مردود بان قصد المتحرك للوصول الى الشيء وحصوله في المكان مما لا
اظهر من ان يخفى على ذي حس نعم قد يكون ذلك المكان مدركا اجمالا اي
عن مخطر بالبال فلا شيء يكون الحصول فيه مقصودا   وكل ما هو كذلك
لا يكون جزء الجسم ولا حالا فيه لان الانتقال من الجزء او الحال مما لا
يتصور بل يكون الانتقال معه لا عنه ولا اليه وبهذا ايضا الانتقال عن
المكان واليه يستدل ايضا على كونه موجودا لان الانتقال من العدم الى العدم
مستحيل قطعا   فهو اما السطح الباطن من الجسم الحاوي لا شك
ان الجسم بكليته حاصل في مكانه الحقيقي ما في ان له فلا يكون المكان امرا
لا ينقسم اصلا كالنقطة مثلا لاستحالة كون الجسم المنقسم في جهاته حاصلا
بتمامه فيما لا ينقسم ولا امرا ينقسم في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة
كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما ان يكون منقسما في جهتين فقط او في الجهات
كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا ولا يجوز ان يكون جوهرا لاستحالة
بل عرضا ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن بل في جميع جهاته والا لم يكن مالئا
له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم
المحوي كما هو مذهب ارسطو وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما
في جميع الجهات مساويا للبعد القائم بالجسم بحيث ينطبق احدهما على الاخر
ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما
يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين وقد ظهر
بطلانه بوجود المكان واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون
بعدا ماديا قائما بالجسم والا لزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام بانطباق
ابعاد بعضها على بعض فهو بعد مجرد كما هو مذهب افلاطون وبما حققنا
تبين لك ان المكان على تقدير وجوده منحصر في السطح والبعد المذكورين

كما ذكره

كما ذكره ويبطل ايضا قيل من انه لا دليل على انحصاره فيهما واعلم ان العامة
يطلقون لفظ المكان على ما يعتمد الجسم عليه ويمنعه من النزول فلذلك
يجعلون الارض مكانا للحيوان ولا يجعلون الهواء المحيط به مكانا
له ولذا لو وضع ترس على راس قبة بمقدار درهم لم يكن مكانه عندهم الا
ذلك القدر الذي يمنعه من النزول ويحكمون بان الماء فيما بين اطراف
الاناء ولا يسكن انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة
لا الخارجة فما بين اطرافه هو البعد الممتد داخله لا سطحه الباطن كما
لا يخفى   واذا توهمنا الماء وغيره من الاجسام مرفوعا غير
موجود في الاناء يعني اذا توهمنا ان الماء الذي في الاناء خرج
عنه ولم يدخل فيه بدله غيره كان فيما بين اطرافه الداخلة بعد ممتد
في الجهات موجود لانه محصور فيما بين اطرافه وقابل للانقسام والمعدوم
لا يكون محصورا ولا منقسما ويرد عليه ان هذا توهم باطل عند القائل
بالسطح فجاز ان يستلزم محالا آخر اعني كون المعدوم محصورا او منقسما
وايضا كون الجسم في مكان ليس بسطحه بل بحجمه وكميته قيل
ان اراد به ان الجسم بكله بحجمه وكميته حاصل في المكان لا بسطحه وحده فهو
صحيح لكنه لا يلزمه ان يكون المكان بحجمه وكميته مساويا له كما زعم فان
السطح الذي هو المكان محيط بكليته لا بسطحه وحده وان اراد به ان
الجسم بحجمه منطبق على المكان بسارية كان مصادرة على المطلوب وكذا
قوله ولان المكان مساو للمتمكن ان اراد به ان المتمكن مالئ له بحيث
لا يكون شيء من المكان خاليا عنه ولا يكون شيء من المتمكن خارجا عن
المكان فهو صحيح لكنه لا يلزمه ان يكون بعدا وان اراد به مساواته
اياه ذا اقطار ثلاثة مساوية لاقطاره الثلاثة كان مصادرة وقوله
ولا يقولون ان السطح يكون فارغا ويكون مملوءا يرد عليه ان الامور
العرفية لا يعول عليها في العقليات على انهم لا يمتنعون ان يقولوا ان
البسيط الذي في داخل غيره مملوء وفارغ وانت تعلم ان هذه المناقشات

قوله

انما متوجه اذا جعلت تلك الامارات المذكورة دلائل قطعية على المطلوب
واما اذا اقتصر على كونها علامات وامارات مقتضية للظن بصحة ما
ذكر في الكتاب وشرحه فلا لان كل واحدة منها ظن بها كون المكان
بعدا مساويا للمتمكن كما لا يخفى ما اذا تعاضدت قربا او تعين جزما
او ظنا قريبا منه   فان كان الثاني فليس هناك الا البعد الجسم
المحوى له اخذه الاظهران يقال وان كان البعد موجودا مع المتمكن فان
لم يكن له وجود غير وجود بعد المتمكن لزم اتحاد الاثنين لانه قبل حلول
هذا المتمكن كان موجودا بوجود آخر غير وجود بعد هذا المتمكن يلزم
تداخل البعدين بحيث لا تمايز ان في الاشارة وهو ايضا مع بعد المتمكن
وقد فرضناه موجودا معه هذا خلف ولا حاجة اليه مع ظهور اتحاد الاثنين
على ذلك التقدير وكذا التطويل الذي ارتكبه في ابطال الاول راجع
الى ذلك مستغنى عنه بلزوم التداخل كما يشير به تقرير الجواب
فلولا محال لان واحد تخصص لا غير رد ذلك بجواز ان يكون ما بين هذين
الطرفين بعدين لكنهما متغايرين في الوجود متحدين في الاشارة فقط
قال الامام في الملخص لو امكن ان يشكك العقل في ان هذا البعد
الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدان مع ان هذا المشار اليه بالحس
ليس الا الواحد فيتشكك في ان هذا الشخص الانسان الواحد في الحس
هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة لا يقال انا حكمنا بان الموجود
بين طرفي الاناء بعدان لانا قد قدرنا خروج الماء عنه وعدم دخول جسم
آخر فيه فقضى العقل بوجود بعد بين طرفي الاناء فلما دخل فيه الماء علمنا
انه جمع ذلك البعد مع بعد الماء فحكمنا باجتماع البعدين ولما لم يوجد مثل
ذلك في الانسان الواحد لم يلزمنا كونه متعددا لانا نقول لم يلزم من
انتفاء هذا النظر الذي هو دليل معين انتفاء المدلول بل يبقى الاحتمال
بحاله   وبعد غير ملاق للمادة بل مفارق عنها هذا البعد يسمى بعدا
مجردا الا انه وان كان قابلا للاشارة الحسية لكنه غير مفارق للمادة

مقارنة الابعاد الجسمية الحالة فيها وهي ان يكون جوهرا قائما
بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه بخلاف الابعاد الجسمية
فانها اعراض حالة فيها وكان المكان يعني البعد جوهر متوسط
بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية وبين الاجسام
التي هي جواهر كثيفة   لامتناع التداخل بين البعدين
الملاقيين للمادة فان كون هذا التداخل يؤدي الى كون دخول
اجسام العالم في حيز خردلة وانه سفسطة   بحيث ينطبق على
بعد المتمكن ويتحد به اي يتحد به في الوضع والاشارة واعترض على ذلك
بانك لما جوزت تداخل الابعاد من حيث هي ابعاد فاي دليل دل على
ان الابعاد المادية متمانعة من التداخل والاستقراء لا يفيد حكما
كليا   فان الصور والاعراض لو لم يكن ذو عرض وفرض البعد
موجودا كان ممتنعا من التداخل وذلك لان منشأ امتناع التداخل
هو العظم والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز
التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او
جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط
يمتنع تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول
والعرض دون العمق وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها
امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل تحكم بان ما لا حجم ولا عظم
له اصلا اذا لاقى نظيره لاقاه باسره ولم يتصور في احدهما شيء خال
عن الآخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط وذلك هو التداخل
وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي اتصفا بالعظم فيها
كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظم
والاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام وهي المقادير والابعاد دون
الهيولى اذ ليست منقسمة الا تبعا وكذلك الصورة الجسمية فان
انقسامها لما فيها من المقدار لكنها مستلزمة للمقدار خارجا وذهنا

لاستاع تصورها بدون مقدار سار فيها ممتد في الجهات بخلاف الهيولى فانه
يستلزم الصورة الجسمية والمقدار في الخارج دون الذهن فظهر امتناع التداخل
في الابعاد مطلقا واندفع ما قيل من ان امتناع التداخل بين البعد المجرد والمادي
ليس ضروريا وكون البعد مما يستلزم في الامتناع   يلزم ان يكون
الطائر الواقف في الهواء اي اذا فرضنا ان طائرا في الهواء واقف بمقدار راس
انسان مثلا وان الهواء متحرك فلا شك انه يتبدل عليه سطوح الهواء المحيطة
به فلو كان السطح مكانا كان متحركا ايضا لكونه في كل آن في مكان آخر
والحركة بالنسبة الى مكانه اي هو ساكن ومكانه متحرك لكن حركته بالعرض معا
لمحله الذي هو الهواء فلا يلزم ان يكون المكان مكان آخر وانما يلزم ذلك
ان لو كان متحركا بالذات   يستدعي ان يكون كل جسم في مكان
وذلك ان البعد المجرد مساو لابعاد الاجسام باسرها فهو بقدر قطر الفلك
الاعظم وكل بعد جسم منطبق على بعض من ذلك البعد المجرد وعلى القول
بالسطح يلزم ان لا يكون للجسم المحيط بالاجسام مكان وانما حكم العقلاء
بان كل جسم له مكان معتقد قبل عليه القائلين بالسطح من جملتهم ولم يحكموا بكل
على التلبيس هو البرهان او الضرورة لا اقول بجردهما واعلم ان المكان ان كان
هو البعد كان كل جزء من المتمكن في جزء من مكانه فمكان الجزء من مكان الكل
وان كان هو السطح لم يكن كل جزء من اجزاء المتمكن في جزء من اجزاء المكان
اصلا بل كان اجزاؤه المتصلة بسطحه الظاهر مكان الكل   مبهم متخيل
ان هذا البعد متى فارغا لا مادي [illegible] وهم اصحاب الخلاء اراد بالخلاء المكان
الخالي عما يشغله فان كان المكان بعدا مجردا موجودا فخلوه ان لا ينطبق عليه
بعد متمكن فيه واذا انطبق عليه كان ملاء لا خلاء وكذا الحال ان كان بعدا
موهوما الا ان الانطباق هنا يكون وهميا وان كان سطحا فخلوه ان لا يكون
داخل ذلك السطح متمكن فان كان في داخله ما يملاه كان ملاء لا خلاء وبالجملة
ان الخلاء هو المكان الخالي عن المتمكن فاتفقا بعد البسط لم يجوزوا ان يكون
داخله خاليا عما يتمكن فيه والا لكان المعدوم محصورا فيما بين طرفيه قابلا

كلها

المكان هو

للانقسام وارتفع بل في مجوزا ان سطوح الاجسام متلاقية متلاصقة وانما
القائلون بالبعد الموجود فبعضهم جوز خلوه عن الشاغل وكذا جوزه القائلون
بالبعد الموهوم وعرف الخلاء على مذهبهم بكون الجسمين بحيث لا يتلاقيان
ولا يكون بينهما ما يلاقيهما اصلا فالخلاء عندهم نفي محض فما بين الاجسام يكون
باطلا بما يعدم من لزوم كون المعدوم محصورا متقسما واما الخلاء بمعنى النفي المحض
فما وراء الاجسام فلا خلاف فيه ولا انحصار هناك ولا مسافة اصلا الا
الوهم في غير المحسوس في حكمه غير مقبول فلا تتصور هناك حركة استدل بامتناع الخلاء
لانه لو صح خلوه عن شاغل لخلو المكان عن شاغل سواء كان بعدا
موجودا او موهوما فان الدليل المذكور يعمهما   على تقدير مجدد
حاصلها ان اختلاف الاجسام الواقعة في المسافة في رقة القوام وغلظه
كالهواء والماء مثلا يوجب اختلاف معلوم معاوقتها ومقاومتها للمتحرك فيها والاختلاف
المعاوقة والمقاومة يوجب اختلاف حركته في السرعة والبطوء على ان يكون كثرة المعاوقة
بازاء البطوء وقلتها بازاء السرعة   فاذا تحرك جسم فيه اي في ذلك الخلاء
بقوة اي بقوة محركة فيه سواء كانت تلك القوة طبعية او قسرية او ارادية فان
البرهان تم بكل واحدة منها اذا فرض تساويها من جميع الوجوه في الحركات الثلاث
والثاني قطع اي قطعه لتلك المسافة الخالية لا في زمان بل في آن مع ان
تلك المسافة منقسمة وقطعه لبعضها قبل قطعه لكلها وانما احتيج لبيان استحالته
لانه لو جاز ان يقع الحركة في ذلك الخلاء في آن ووقع حركته في الملاء الاول في زمان
لم يكن لهذا الزمان نسبة الى ذلك الآن اصلا لعدم المجانسة كما لا نسبة بين الخط
والنقطة فلم يتم الاستدلال لتوقفه على ثبوت نسبة بين ما وقع فيه حركة الخلاء وما
وقع فيه حركة الملاء الاول لفرض معاوقة الملاء الثاني بالقياس الى معاوقة الملاء
الاول على تلك النسبة   فيقتضي الاول وهو ان يقطع في زمان وما قيل من انه
لا نم ان الحركة ممكنة في الخلاء فانا اذا فرضنا خلاء خارجا عن داخل المحدد
لم يتصور فيه حركة قاطعة له لان كل حركة اينية لا بد ان تكون الى جهة ولا تحدد
للجهة هناك وايضا الحركة لا بد لها ان يقع على حد من السرعة والبطوء ولا يتعين

في الخلاء لحركة حد منها فلا حركة فيه اصلا وايضا الحج انما يلزم من الحركة في الخلاء
لا من وجوده في نفسه فلا يلزم استحالته بجوابه اما عن الاول فان الكلام في الخلاء
الذي فاصل الاجسام لان الخلاء فيما وراء المحدود ان كان بمعنى النفي المحض والعدم
الصرف فلا نزاع فيه ولا استحالة لما مر وان كان بمعنى البعد المجرد فان لم يمكن
ان يكون فيه جسم فلا كلام فيه اصلا لانه كالعدم في انه ليس مكانا بالحقيقة وان
امكن امكن ان يتحرك فيه متحرك بالقسر واما عن الثاني فان المكان من حيث هو مكان
يقبل ان يتحرك الجسم بالقسر فاذا فرض خاليا فان امتنع فيه وقوع الحركة لاستلزامه
خلو الحركة عما لا نهاية من حدود السرعة والبطوء كان هذا الحج لا زما لخلو المكان
فيكون الخلو محالا وهو المط وان لم يمتنع سقط المنع واما عن الثالث فبما مر من
ان مجموعا اذا استلزم محالا فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا في نفسه او يكون
اجتماع بعضها مع بعض محال وليس الاجتماع فيما نحن بصدده ولعل ايضا شيء من اجزائه
سوى كون المكان خلاء فتعين ان يكون الخلاء محالا
في الخلاء ونسبة معاوقته الى معاوقة الاول كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان
حركة المقاوم الاول يسلم عليه انا لا نم امكان وجود ملاء نسبة معاوقته الى
معاوقة الاول كنسبة الزمانين مطلقا اي على اي وجه فرضت فان النسبة المقدارية
الى من الزمانين مطلقا لا بد لهذه الكلية من دليل والجزئية لا تفيد هنا
فيكون حركة المعاوق لحركة عدم المعاوق قد نازع الامام في استحالته تمسكا
بجواز كون النسبة بين المعاوقتين بحيث لا يكون للمعاوق الضعيفة اثر اصلا فان
المؤثر اذا ضعف جدا جاز ان لا يؤثر كالقطرة الواحدة في نقر الحجر وان اثرت
فيه القطرات فان الحركة بنفسها تستدعي زمانا لان الحركة من حيث هي
هي ماهية غير قارة فلا يتصور وقوعها دفعة بل على سبيل التعاقب منطبقة
على مسافة منقسمة وزمان الاترى ان الحركة في الخلاء المفروض وقعت في زمان
مع انه لا معاوقة هناك فذلك الزمان هو مقتضى الحركة من حيث هي وحينئذ
يكون محفوظا في الملأ الاول مع زيادة زمان لاجل المعاوقة وقد يكون الزمان
الذي تقتضيه الحركة نفسها محفوظا ايضا في الملأ الثاني وبعض الذي من الزمان الذي

زاد لاجل المعاوقة شيء آخر على قدر النسبة بين المعاوقتين فاذا فرضنا ان
زمان الخلاء ساعة مثلا وزمان الملاء الاول عشر ساعات كان تسع
ساعات منها بازاء المعاوقة وساعة واحدة بازاء الحركة وكان زمان
الملاء الثاني الذي معاوقته عشر معاوقة الملأ الاول ساعة وعشر تسع ساعات
اعني ساعة الاعشار فزمان الملأ الثاني ساعتان الا عشرا فلا يلزم خلف
اصلا لان الحركة ممتنع ان يوجد الا على حد ما من السرعة والبطوء
فهي مجردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا ان اراد بذلك
الحركة مفردة اي بشرط شيء غير موجودة فنوع وكونها بحيث لا يوجد الا على
حد من السرعة والبطوء لا ينافي وجودها من حيث هي هي وان اراد انها بشرط
لا شيء غير موجودة فهو مسلم لكن لا يلزم من ذلك ان يكون بحد من السرعة والبطوء
مدخل على اقتضاء الحركة من حيث هي هي قدرا من الزمان والدليل مفروض
ان كل شيء فرض لا يخلو عن احد النقيضين بل لا بد له من لازم فذلك الشيء
مجردا عن احدهما او عن لازمه غير موجود وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فيلزم
ان يكون لاحد النقيضين او اللازم مدخل في اقتضاء ذلك الشيء وهو باطل قطعا
وقد يعبر عما قررناه بعبارة اخرى فيقال لا يلزم من عدم انفراد الحركة في الوجود
الخارجي عن السرعة والبطوء ان يكون اقتضاؤها بحسب السرعة والبطوء
لجواز ان يتلازم امران في الوجود ويكون لكل منهما مقتضى بطرا لى ذاته فيجوز
ان يكون الحركة السريعة لنفس كونها حركة يقتضي زمانا ولكونها سريعة يقتضي
قدرا آخر من الزمان ودفع ذلك بان ليس المطلوب بمنا ان السرعة والبطوء مدخلا
في اقتضاء الحركة للزمان بل ان الحركة لا يقتضي الزمان الا مع حد من السرعة
والبطوء لانها لا يوجد في الخارج الا مع حد منهما وما لم يوجد لم يقتض زمانا
فاقتضاء الحركة للزمان مع الحد لا بالحد ومع الحد القدر كاف في تحرير ما بان
كما ستعرفه وقد يقال ان الجواب الصحيح عن تجويز اقتضاء الحركة بنفسها قدرا
من الزمان لانه لا يجوز ان يقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع
الحركة في بعض ذلك الزمان ولا شك انه بعض الحركة هو حركة بل الحركة من حيث

سن حركة لا تستدعي الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة واما المعين من زمان
فهو احد المعين من السرعة والبطوء واختلاف السرعة والبطوء في
الحركة الطبيعية والقسرية انما هو بحسب اختلاف المعاوقة كل حركة لا بد ان
تكون على حد من السرعة والبطوء لانها لا محالة تكون على مسافة وفي زمان
فاذا فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه
كانت اسرع او ابطأ من الاولى فان كانت الحركة نفسانية اي صادرة عن
شعور وارادة جاز ان يحدد النفس حالها من السرعة والبطوء بان تخيل
ملاءمة حد منها وبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فتبعه على الحركة السريعة
او البطيئة ويجوز ذلك لا ينافي ما قدمناه من تقرير البرهان من ان الحركات
المفروضة في الخلاء والملاء بين جاز ان تكون ارادية وان كانت الحركة طبيعية
او قسرية احتاجت في تحديدها بحالها من السرعة والبطوء الى معاوق وذلك لان الطبيعة
لا تفاوت فيها ولا شعور لها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التي للحركة اليها
وكذلك القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذا القابل
للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده فلا بد من امر
آخر يعاوق المحرك في تاثيره والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حدود الحركة و
ذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في
المسافة من الاجسام بحسب اختلافه رقة وغلظا كالهواء والماء يتفاوت
حدود الحركة سرعة وبطوءا واما غير الخارج فهو المعاوق الداخل ولا شعور
في الحركة الطبيعية اذ لا يجوز ان يقتضي الطبيعة بذاتها شيئا وتقتضي
ايضا ما يعوقها عنه بالذات بل في الحركة القسرية فتحديد الحركة الطبيعية
يحتاج الى معاوق خارجي فقط وتحديد القسرية يحتاج الى معاوق داخلي
ايضا فلذلك يستدل تارة بها على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية اخرى
على ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدا ميل طبيعي
فلو لم يكن معاوقة لكانت الطبيعية او القاسر يقتضي ان تحرك على اسرع حد
وذلك لانها تقتضيان الحصول في المكان الطبيعي او القسري

ولا تقتضيان الحركة الا لاجل هذا الحصول فلولا ان يكون هناك
معاوق لاقتضيا حصول الحركة على حد لا يمكن حصولها على اسرع منه
وذلك بان تقع الحركة لا في زمان لان الواقعة في زمان لا يكون على
اسرع الحدود ضرورة ان الواقعة في نصف ذلك الزمان تكون اسرع
فاذا فرضنا جسما يتحرك في خلاء ولزم ان تكون حركته في زمان لانه
تقطع نصف المسافة قبل ان تقطع كلها وان لا تكون في زمان لامتناع ان
لا تكون على حد من السرعة والبطوء لعدم المعاوق المعين لحد منها فلا
تكون في زمان والا لكانت واقعة على حد منها كما عرفت وبالجملة لو وقعت
حركة طبيعية او قسرية في خلاء لزم ان تكون خالية عن حدود السرعة
والبطوء باسرها وان تكون لا في زمان وذلك محال فقد تبين ان ذلك القدر
الذي اشرنا اليه كاف في تحرير البرهان وتبين ايضا ان الحركة الارادية
وان كانت كافية في تقرير اصل البرهان كما صورناه هناك لكنها لا
تكفي في تحريره بعد ايراد الشبهة باقتضاء الحركة قدرا من الزمان و
الجواب عنها بانها لا توجد الا على حد من السرعة والبطوء وهو ظ وكذا
لا تكفي اذا اجيب عن الشبهة باستحالة اقتضاء الحركة بنفسها قدرا معينا
من الزمان والا امتنع وقوعها في اقل منه اذ لا يلزم من ذلك ان تكون
الزمان كله مازا او المعاوقة في الحركة الارادية يجوز ان تكون للارادة
مدخل في تعيين الحد المقتضي لذلك الزمان فلذلك تراهم يقتصرون في
الاستدلال على امتناع الخلاء على الحركة الطبيعية والقسرية
ومن الدلائل الدالة على امتناع الخلاء ان ما بين الاجسام المتلاقية
لو بعدي على ان الكلام في الخلاء الواقع فيما بين الاجسام كما قررنا
لانه قابل للزيادة والنقصان والمساواة واللامساواة واورد عليه في
المشهور انك ان اردت انه قابل لها في الخارج فممنوع لانه فرع وجوده في
الخارج وان اردت انه قابل لها في الوهم فمسلم ولا يجدي نفعا بل الدليل منقوض
بما وراء العالم اذ يمكن ان يفرض هناك بعد هو ذراع وبعد هو ذراعان الخ

غير ذلك فيكون قابلا للزيادة والنقصان والمساواة واللامساواة فان
اجيب بان التقدير وهم كان مشتركا والجواب ان الخلاء متماس الاجسام محصور
عنها في الخارج وقابل للتقدير بحسب نفس الامر فلا بد ان يكون موجودا واما
ما وراء العالم فلا حصر ولا تقدير فيه الا بمجرد الوهم فلا يقتضي وجودا
خارجيا   بل يكون كما وذلك لكونه ممتدا في الجهات منطبقا في كل
امتداد على الحركة الواقعة فيه متصلا اتصال الحركة فان كان كما بالعرض
اي جسما طبيعيا لم يكن خلاء وان كان كما بالذات اي جسما تعليميا كان مقدارا
مجردا عن المادة بلا قيامها بحلول فيكون بعدا جسميا حالا في المادة فلا يكون
هناك بعد موجود مجرد عن المادة هو مكان فضلا عن ان يكون خاليا عن
المتمكن وانت خبير بان التقدير الاول انسب يكون كل واحد من المقادير طبيعة
نوعية محصلة لكنه ينافي القول بان المكان هو البعد المجرد   بل يحتمل في
العقل حقا فيها من غير ان يلحقها شيء اعترض عليه بانه ان اراد انه يحتمل
حقا فيها في العقل انواعا حقيقية لا تقبل بعد ذلك تحصلا فصليا بل تحصلا
شخصيا فممنوع بانه لم لا يجوز ان يكون القسام بالذات وعدمه لازمين فصلين
منوعين الطبيعة المقدارية الممتدة في الجهات وان اراد احتمال حقا فيها
قطعا فذلك مما لا يضرنا لجواز ان يكون الاحتمال لحقا فيها الجنسية
لما كانت الجهة مناسبة للمكان ولهذا اشتبه احدهما بالآخر   وذلك
لاشتراكهما في ان كل واحد منهما مقصد للمتحرك الاين الا ان المكان مقصد
للمتحرك بالحصول فيه كما مر والجهة مقصد للمتحرك بالوصول اليها او القرب منها
لانه يصدق قولنا ان الجسم يتحرك الى جهة كذا فوصل اليها او قرب منها
وقد يستدل على كون الجهة امرا موجودا ذا وضع لاستحالة وصول المتحرك
وقربه بحركة الى معدوم او موجود لا وضع له وقد يستدل على وجودها ايضا
بكونها قابلة للاشارة الحسية ثم ان وضع الجهة في ماخذ الاشارة وامتداد
الحركة اذ لو كان وضعها خارجا عن ذلك لم يكن الاشارة والحركة اليها
ولهذا قيل ان الجهة تتحدد بها الاشارات والحركات في سمت الاستقامة

بل هي منتهى الاشارات والحركات المستقيمة   والجهة طرف الامتداد
لا يقال ان ثبوت الطرف للامتداد موقوف على تناهي الابعاد ولم يثبت
بعد ولو سلم فلا حاجة الى الاستدلال على عدم انقسامها لان الطرف
غير منقسم لا محالة لانا نقول انما ثبت الجهات مع قطع النظر عن تناهي
الابعاد ولم يثبت بعد ولو سلم فلا حاجة الى الاستدلال على عدم انقسامها
لان الطرف غير منقسم لا محالة لانا نقول انما ثبت الجهات مع قطع النظر
عن تناهي الابعاد معقول عند تقدم ان الاشارات ممتدة في الاجسام و
لا شك ان لها منتهى وكذلك الحركات المستقيمة لها منتهى فمنتهى الاشارات
والحركات يجب ان يكون موجودا ذا وضع في امتداد ماخذهما ويجب ان يكون
ما ينتهيان طرفا للامتداد لانه لا يجوز انقسامها في امتداد ماخذ الاشارة
والحركة لما ذكره فاما ان لا يكون منقسمة اصلا او يكون منقسمة في امتداد آخر
او في امتدادين فيكون نقطة او خطا او سطحا لا جوهرية لاستحالة وجودها
بل عرضية فيكون اطرافا للامتداد الجسمي فانه بطرف للامتداد بالنسبة
الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا وبالنسبة الى الحركة والاشارة يسمى جهة وهذا
هو المقصود مما ذكر في الشرح فان قيل   اجيب بان الحركة في السطح المنقسم
حاصله ان هذا التقسيم اعني الحركة في الشيء ينافي ما به الجهة فان الجهة هي
ما عنه او اليه الحركة فلو فرض الحركة في الجهة كانت الجهة مسافة وانه محال
وتقرير الجواب انا لا ندعي ان كل ما هو مقصود بالحركة للحصول فيه
لا بالتحصيل يكون موجودا نريد ان ما هو مقصود بالحركة للحصول فيه كالمكان
والحصول عنده وصولا او قربا كالجهة لا بد ان يكون موجودا حال الحركة
واما ما قصد تحصيله بالحركة فيجوز ان لا يكون موجودا حال الحركة كما مر اليه
اشارة وههنا بحث وهو ان المكان مقصود بالحصول فيه قطعا مع ان الجسم
اذا تحرك في الهواء فالمكان الذي يحصل فيه عند انتهاء الحركة عند القائل
بالسطح لم يكن موجودا حال الحركة بل عند انتهائها فالقصد الى الشيء بالحركة
للحصول فيه لا يستلزم وجود ذلك الشيء الا حال الحصول فيه واما قبله فلا

يكون موجودا كالمكان عند القائل بانه بعد وقد لا يكون كما في المثال المذكور
عند القائل بانه السطح فلم لا يجوز ان يكون الحال في الجهة كذلك فلا يكون
موجودة الا عند الوصول اليها او القرب منها دون حال الحركة اليها ثم
بحسب حال الحركة اما وجوده كذلك الشيء الذي يقصد بها الحصول فيه او الوصول
اليه او القرب منه واما محل يوجد فيه فالا لم يتصور كونه مقصودا بالحركة
على الانحاء المذكورة بالعرض واما وجوده بحيث فلا وقد يجاب عن ذلك بان
المدعى وجود المكان والجهة في الجملة سواء كان حال الحصول او الوصول او قبله
ثم تتبدل بالعرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وذلك
ان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه
والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع وصار قدامه خلفه
وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق والتحت فلا يتبدلان لان القائم
اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا ولا ما يلي رجله تحتا بل صار راسه
من تحت ورجله من فوق فهما جهتان واقعتان بالطبع لا يتغيران بالفرض لا يقال
اذا وقف شخصان على طرفي قطر واحد من الارض فالجانب الذي يلي راس
احدهما يلي قدم الاخر فما هو فوق بالقياس الى احدهما تحت بالقياس الى الاخر
فهما ايضا يتبدلان بالفرض نعم اذا اخذ الفوق بما يلي السماء والتحت بما يلي
المركز لم يتبدلا اصلا لانا نقول ان الفوق هو ما يلي راس الانسان طبعا و
التحت هو ما يلي قدم الانسان طبعا ومعنى ذلك ان له انتصابا طبيعيا الى
تينك الجهتين واذا فرض قدم احد الشخصين حيث راس الاخر لم يكن على
النسبة الطبيعية فلا يتبدل منها اصلا والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية
لان الجهة طرف الامتداد على ما تقرر ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات
غير متناهية سواء فرضت متقاطعة او غير متقاطعة قال الامام لما كانت الابعاد
متناهية المقدار وجب ان يكون للامتداد الخطي طرفان هما جهتان وكان
الامتداد السطحي اذا كان مربعا اطرافه اربعة هي خطوط المحيطة به وان
اعتبرت لتقاطع الخطوط كانت اطرافه الثمانية هي جهاته ثمانية وعلى هذا

وجوده

والقدام ح

القياس اذا كان مخمسا او مسدسا الى غير ذلك والحال في الاجسام
على ما سبق ذكره في السطوح والمكعب له اطراف ستة وخطوط
اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبر سطوحه فقط كانت جهاته ستة
وان اعتبر معها الخطوط ايضا كانت جهاته ثماني عشرة وان اعتبر معها
النقط كانت جهاته ستة وعشرين حال ولا جهة بالفعل للدائرة و لا
للكرة وجهاتها بالقوة غير متناهية ورد عليه بان الدائرة لها طرف
بالفعل هو الخط المستدير المحيط به وكذا الكرة طرف بالفعل هو سطحها
المستدير المحيط بها فوجب ان يكون لكل منهما جهة واحدة بالفعل فان
قلت هذا الكلام بصريحه يدل على ان جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور
حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما ذكرته سابقا
وايضا يلزم تبدل جميع جهاته بتبدله قلت لها جهات مطلقة ومطلق الجهات
اما الجهات المطلقة فهي منتهى الاشارات ومنتهى الحركات المستقيمة
على ما ذكرنا فبالنظر الاول قيل ان جهة الفوق هي محدب الفلك
الاعظم لانه منتهى الاشارة الحسية ومقطعها وبالنظر الثاني
قيل انه مقعر فلك القمر لانه منتهى الحركة المستقيمة والاول هو الصحيح لان
الاشارة اذا نفذت من فلك القمر كانت الى جهة الفوق قطعا لكونها
آخذة من جهة التحت متوجهة الى ما يقابلها واما مطلق الجهات فتساوي
الاطراف القائمة بكل جسم اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة بها
والاضافي واقعة بازاء الجهات المطلقة كما لا يخفى مسمى باسمائها تها
والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق بسبب الشهرة
امران عامي وخاصي اما العامي فهو ان الانسان يحيط به جنبان
عليهما اليدان وظهر وبطن وراس وقدم فالجانب القوي الذي منه
ابتداء الحركة يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه
حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا
وما يلي الراس بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عدمه سوى

قطعا

ما ذكروه ثبت او ما يتبهم على هذه الجهات الست اعتبروها في ساير الحيوانات
ايضا وجعلوا الفوق ما يلي ظهورها بالطبع والتحت ما يقابله ثم عمموا
اعتبارها في ساير الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على ذلك الوجه
واما الخاصي فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على
زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان
امتياز بعضها عن بعض تعينا يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة
في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قامته
حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار
عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار
ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي
مع زيادة دقة نظر اعني تقاطع الابعاد في تعداد الجهات ولا شك ان
العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها وانت تعلم
ان قيام بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب في اعتبار الجهات واذا
لم يعتبر كانت الجهات غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد
بل بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية فظهر ان ذلك المشهور
اعني انحصار الجهات في الست ليس بحق فنقول الجهتان
الواقعتان بالطبع اعني فوق وسفل لا بد لهما من محدد يعينهما ويحددهما
قد عرفت ان الجهات المطلقة تنقسم الى متبدلة بالفرض غير متناهية
والى طبيعية لا يتبدل بشيء هما الفوق والتحت ولا يتيسر الى الامور
المتبدلة بالفرض متعذر ضبطها خصوصا اذا كانت غير متناهية فلذلك
اقتصر على البحث عن الجهتين الطبيعيتين اعني الفوق والتحت وانما
كانتا طبيعيتين لان الاجسام السفلية بعضها متحرك بالطبع الى
جهة الفوق كالنار والهواء وبعضها بالطبع يتحرك الى جهة التحت
كالارض والماء فلولا انهما جهتان متمايزتان بالطبع لما تصور ذلك
بل هما جهتان متقابلتان بالطبع لان الاجسام الطالبة لاحديهما

هارب عن الاخرى وايضا لراس الانسان وقدمه نسبة طبيعية
لهاتين الجهتين وانما قال من محدد يعينهما ويحددهما ولم يقل يقومهما
به لان جهة الفوق اعني السطح الاعلى من الفلك الاعظم وان كانت
قائمة بالمحدد الا ان جهة التحت اعني المركز ليست قائمة به وان كان
تحدد المركز وتعين وضعه بالمحدد ايضا فتعيين المحدد لوضع الجهة اعم
من ان يكون الجهة قائمة به اولا والحد لا يقوم بنفسه بل بغيره
اي الحد والطرف لا يتعين وضعه ولا يتحدد بنفسه بل بغيره فيكون
ذلك الغير يعين وضعه ويحدده فيكون بالضرورة وضعيا وذلك
المحدد اي بذلك المحدد لما عرفت ولا يجوز ان يكون وضعيا في خلاء
لامتناع وجوده وايضا لا يتصور في الخلاء بمعنى النفي المحض حدود
موجودة متمايزة متقابلة بالطبع ولا في ملاء متشابه
اي ملاء لا يوجد فيه امور متخالفة الحقيقة ليكون بعضها جهة حقيقية
وبعضها جهة اخرى متقابلة للاولى وسواء الجسم الذي لا يكون متناهيا
لان المتناهي يوجد فيه حدود مختلفة الحقيقة كالسطوح والخطوط
والنقط وانما تعرض للملاء المتشابه تنبيها على ان اثبات محدد
الجهات لا يتوقف على تناهي الابعاد لانه لما ثبت وجود الجهات
الطبيعية التي يشير اليها الناس فلا بد ان يتعين وضعها فيتعين
وضعها اما ان يكون في جسم متناه او في جسم غير متناه اي ان
جوزنا وجود جسم لا متناهي لم يجز ان يتحدد به وضع الجهات
الطبيعية وان بين استحالة تعين وضعها في الخلاء بمعنى البعد
المجرد بالتشابه وفقدان الحدود المتخالفة فيه لان الاشكال والانقطاع
من عوارض المادة كما فقدت في الخلاء بالمعنى الآخر كان التعرض
للخلاء اشارة الى ان اثبات المحدد لا يتوقف على استحالة الخلاء
ايضا لوجوب كونه ذا وضع وذلك لان ما لا وضع له اصلا لا يتحدد ولا
يتعين به وضع شيء آخر وعلى التقديرين لا تعرض الجسم ولا بد

ان يكون ذلك الجسم متشابها يوجد فيه حدود متمايزة متخالفة الحقيقة
لان الجهتين اللتين بالطبع لا بد وان يكونا طرفي امتداد
اى جهتا الفوق والتحت طرفا امتداد واحد متقابلان بحيث اذا كان
احدهما غاية القرب من جسم كانت الاخرى غاية البعد عنه بل نقول
ان التحت يقابل الفوق مقابلة في الغاية لا يتصور شئ اشد منها
ومن جهة اخرى بل العاقلة منهما على وجه لا يمكن ان يتوهم ما هو ابلغ
منه فوجب ان يكون احدهما غاية البعد عن الاخر بحيث لا يتصور هناك
ما هو ابعد ولا شك ان مثل هذين لا يتحددان بجسم واحد من حيث هو
واحد لان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا
يتحدد به البعد عنه اى لا يتحدد باحد الجسمين الا غاية القرب منه واما
غاية البعد عنه فلا يتحدد به وهو ظاهر ولا بالجسم الآخر لانه يمكن ان يفرض
بجسم ثالث هو ابعد منه عن الاول فلا يتحدد بالجسمين المفروضين جهتان
احدهما غاية البعد عن الاخرى بحيث لا يتصور ما هو ابعد منها فان
البعد عن الجسم اذا كان خارجا عنه لا يتحدد اصلا فان كل ما يفرض انه ابعد
لم يكن ابعد اذ يمكن ان يفرض ما هو ابعد من ذلك الابعد بخلاف ما اذا
كان البعد عنه واقعا داخله فانه ينحصر الابعد هناك في المركز اذ
لا يمكن ان يتوهم نقطة اخرى هي ابعد عن المحيط من المركز فان قلت
وان كان ابعد الابعاد المفروضة عن المركز لجواز ان يفرض قطر المحيط اعظم
مما هو عليه فلا يكون الجهتان واقعتين على ابلغ وجوه المقابلة كما ادعيت
قلت هما واقعتان على ابلغ الوجوه الممكنة فان كون احدهما ابعد
الابعاد المفروضة عن الاخرى ممكن كما ذكرنا واما كون كل واحد منهما
ابعد الابعاد المفروضة عن الاخرى فلا يمكن لا في جسم واحد ولا في
اجسام متعددة فجهة الفوق هي محدب الفلك الاعلى الذي لا يتميز ما وراءه
الا بمجرد التوهم وجهة التحت مركزه المسمى بمركز العالم
بعد تقرير الاصول الحكمية هذه الاصول لما كانت مسلمة عند الحكماء لم يمكن

لهم الاستدلال بها على اثبات الافلاك المتعددة واحوالها كما
ذكر في علم الهيئة واما المتكلمون ومنهم المص في هذا الكتاب فهم قائلون
بان الفاعل المختار يرجح احد مقدوريه على الآخر بلا مرجح وبان
الخرق والخلاء جائزان الى غير ذلك مما ينافي تلك الاصول فلا يمكنهم
الاستدلال بها على تلك الاحكام المبنية عليها وامثال ذلك انما نشا
من خلط العلوم بعضها ببعض الجسم يتحرك بالذات المتحرك
بالذات ما يتصف بالحركة حقيقة سواء كان مبدا الحركة القائمة به
داخلا فيه او خارجا عنه والمتحرك بالعرض ما يتصف بالحركة تبعا
لغيره كجالس السفينة الذي يوصف بالحركة تبعا لها فان هناك حركة
واحدة قائمة بذات السفينة حقيقة فهي متحركة بالذات بتلك الحركة
ويوصف الجالس فيها بتلك الحركة على سبيل التبع وبالعرض ولا يسكن ايضا
واحدا لا يمكن ان يوصف في حالة واحدة بحركتين ذاتيتين الى جهة
ولا الى جهتين وانه يمكن اتصافه بحركة ذاتية وبحركات اخر عرضية فلذلك
جاز ان يظهر فيه آثار حركات متعددة وهذا الاصل مما لا ينبغي ان
يختلف فيه ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة
البسيطة فلا ينقطع تلك الحركات ولا يقف المتحرك بها فادورا تحرك
وانه لم يكن هناك وقوف حقيقة بل عارض حركات مختلفة اوجبت
وقوفا بحسب الرؤية دون الحقيقة ووجوب التشابه فيها
فلا يكون المتحرك بها تارة سريعا وتارة بطيئا حقيقة ولا يكون ايضا
تارة مستقيما متحركا الى جهة وتارة راجعا عن تلك الجهة حقيقة بل
يكون هناك ما يوجب السرعة والبطوء او الرجوع بحسب الرؤية مع كون
الحركة البسيطة متشابهة في نفس الامر وامتناع الخرق
والالتيام على اجرامها فانه اذا جوز ذلك على اجرامها امكن ان لا يكون
هناك الا فلك واحد يتحرك فيه الكوكب خارقة له كالسمك في الماء وكذا اذا
جاز الخلاء امكن ان لا يكون هناك فلك واحد يتحرك فيه الكواكب خارقة

كالسمك والماء وامكن ايضا ان لا يكون الافلاك على تعدد وجودها
متباينة مظهرها حركة واحدة بسيطة كالفلك الاعظم وكرة
الثوابت فان الاول يتحرك حركة واحدة ذاتية لا تركيب فيها اصلا
وكذا الثاني يتحرك حركة واحدة ذاتية كذلك ويتحرك ايضا بالعرض
بحركة الفلك الاعظم او مركبة كالافلاك الكلية للكواكب
السيارة فان حركة كل واحد منها مركبة من عدة حركات التي
اثبتها المتأخرون تسعة واما المتقدمون فقد اثبتوا افلاكا كلية ثمانية
وجعلوا الحركة اليومية لكرة الثوابت وذلك لعدم احساسهم بالحركة
البطيئة العرضية للثوابت وما ذكره المتأخرون موافق لما ورد في الشرع
من ثبوت السموات السبع والكرسي والعرش واحد منها غير مكوكب
استدل عليه بطلميوس بانه لو كان مكوكبا لرأينا فلك الكواكب لان
الافلاك شفافة لا لون لها فلا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها و
رد ذلك بانه لم يثبت ان الفلك الاعظم وفلك البروج غير ملوس وبانه
جاز ان يكون فلك الكواكب صغيرة فلا نرى لصغرها وغاية بعدها فانا
سوانه لم يعلم مكوكبا يتحرك الكل بالحركة اليومية هي الحركة
المسماة بحركة الكل والحركة الاولى التي يدرك اولا من الاجرام السماوية
بحيث لا يخفى على احد وعليها مدار الليل والنهار وهي في ...
وللمك وحكم بانها بجسم المحيط بالكل لانه اقدر من غيره على تحريك
ما عداه بالعرض وسموه بالاطلس بناء على خلوه عن نقوش الكواكب
وزينتها وتحته فلك الثوابت انما جعل فلكها تحت الفلك
الاعظم لشمول حركة الاعظم اياه وفوق افلاك السيارات لانكساف
الثوابت بما سواها من السيارات اعني زحل وسمي فلك البروج لاعتبار
قسمة البروج عليه اولا فان البروج حقيقة هي ما وقع من الفلك الاعظم
بازاء اقسام فلك البروج المتمايزة بالصور المتوهمة بوصل الخطوط بين
الكواكب الواقعة في كل جسم منها ثم فلك المشتري وذلك لكسفه زحل ثم

فلك المريخ لكسفه المشتري وهذه الكواكب الثلاثة تسمى بالعلوية ثم فلك
الشمس اذ لها اختلاف منظر دون العلوية وانما قال على رأي لان بعضهم
ذهب الى ان فلك الزهرة فوق فلك الشمس وبعضهم الى ان فلك عطارد ايضا
فوقه وذلك لانه لم يعلم حال هذين الكوكبين المسميين بالسفليين بالقياس
الى الشمس لا بالكسف ولا باختلاف المنظر فاستحسن بطلميوس
كون الشمس واسطة بين ما عداها من السيارات ثم فلك القمر و
ذلك لكسفه لما وراءه من الثوابت والسيارات ولكونه ذا اختلاف
منظر معتد به وهذه السبعة تسمى ممثلات لفلك البروج لمماثلتها
اياه في المنطقة والقطبين تسمى على فلك تدوير وفلك
خارج المركز هذان الفلكان الجزئيان اعني التدوير والخارج المركز ثبتا
بالاصلين اذ بهما ينضبط اكثر الاختلافات المشاهدة من الفلكيات
كالاسراع والابطاء والاستقامة والوقوف والرجوع على ما فصل في
موضعه لكن بطلميوس رأى اثبات الخارج بها اولى وذلك لكون
اصل الخارج ابسط من التدوير لانه يتم بحركة واحدة ودائرة واحدة
بخلاف اصل التدوير فانه يحتاج الى حركتين ودائرتين واثبات الابسط
اولى لما لا يلزم اثبات فضل يستغنى عنه ولذلك جعل فلك التدوير حاويا
بعض الخارج وحكم بان الخارج مماسا لمحدبه ومقعره لمحدب الموافق و
مقعره ومثل فلك القمر محيط بالمماثل الذي في جوف الممثل
لا في ثخنه كما هو حال الخارج بالقياس الى ما هو فيه من الافلاك الممثلة لسائر
الكواكب السيارة ومن مدير عطارد ومائل القمر غير منها موافقة
المركز لمركز الارض هي التسعة الكلية مع ممثل القمر ومن السيارة
خمسة متحيرة انما سميت متحيرة لكونها تارة مستقيمة في حركتها وتارة
واقفة في مكانها وتارة راجعة كالمتحير اياه وما عدا السبعة المسماة
بالسيارة لكونها متحركة بحركة خاصة تسمى في الحد ثوابت لثبات
وضع بعضها عن بعض واما كون حركتها الخاصة بطيئة جدا بحيث

خوارد تدل على ان الشرع ناطق بان السموات سبع

وسمي دهما بعضهم الكرسي والعرش وفلك البروج

لا تدرك الا بانظار دقيقة وكانها ثابتة اى ساكنة لا تتحرك بحركة خاصة
وقد وجد منها الف وستة وعشرون اى اثنان وعشرون او خمسة
وعشرون فعلم مواضعها في الطول والعرض بالقياس الى منطقة البروج و
عرف مقادير بعضها الى بعض وقد جعل معرفة الثوابت فنا مفردا على الهيئة
كالفرائض عن الفقه ولا يمكن درج الهيئة بتمامها في علم الكلام لكنا اشرنا منها
الى بعض الاصطلاحات في المقاصد ترغيبا للطالب في التوجه الى تلك المطالب
فقال الافلاك كلها بسائط الجسم البسيط يرسم تارة بانه الجسم الذي
يكون جزؤه المقداري مساويا للكل في الاسم والحد وعلى هذا لا يكون العظم واللحم
من هذه ونحوها بسائط بحسب الحقيقة لتركبها من العناصر الاربعة التي هي اجزاء
مقدارية له بحسب الحس وانما قيدنا الجزء بالمقداري احترازا عن الصور النوعية
العنصرية وعن الهيولى على قول من يثبتها ولا يكون الفلك بسيطا لا حقيقة
ولا حسا لان الجزء المحسوس منه ليس بفلك ويرسم اخرى بانه الجسم الذي
لم يتركب حقيقة من اجسام مختلفة الطبائع وعلى هذا ايضا لا يكون اللحم ونحوه
بسيطة بحسب الحقيقة فهذا الاعتبار اعم من الاول وهو المراد هنا
لاستحالة وجود الحركة بدون الميل يريد ان الارصاد المتوالية دلت على ان
الافلاك متحركة بالاستدارة وسيجيء ان السبب القريب للحركة هو الميل فلا بد
للافلاك من ميل مستدير هو موجب قريب لحركاتها المستديرة وليس ذلك
الميل قسريا اى مستفادا من امر خارج عنها والا لكان حركاتها على وفق
حركة القاسر اعني الحاوي الذي يقسر بحركته المحوي على حركته فلزم ان يتفق
الحاوي والمحوي في الحركة جهة وسرعة وبطوءا وليس الامر كذلك فان
لكل فلك حركة مخالفة لحركة ما يحويه ويرد عليه ان القاسر لا ينحصر في الحاوي
ولا في الجسم لجواز ان يكون فاعلا مختارا يقسر كل واحد منها على حركة مخصوصة
بحسب ارادته وايضا موافقة المقسور للقاسر في جهة الحركة ممنوع فان الحجر اذا
ضرب على الماء كان حركته نحو السفل مع ان الماء قد يتحرك الى جهات اخر و
ايضا فان الحاوي اذا تحرك واستتبع المحوي بحيث يتحرك على قدر حركة الحاوي

بالقياس م

في الجهة والاسراع والابطاء كانت حركة المحوي حركة بالعرض لا حركة
قسرية الا ترى انهم لا يجوزون القسر الدائم ويجوزون حركة المحوي
بحركة الحاوي ابدا فاذا فرض قسر الحاوي للمحوي وجب ان يكون ذلك
على نحو اخر بحيث يكون المحوي متحركا بالذات فلا يلزم توافق الحركتين
فيما ذكر فيكون في طباعها ميل مستدير وانما قال في طباعها ولم يقل
في طبعها لان الطباع يتناول ماله شعور وارادة وما لا شعور له
والطبيعة في اكثر استعمالاتها مقيدة بعدم الارادة والمقابل للقاسر
هو ما لا يكون خارجا فيتناول القسمين وح يتجه ما قيل من ان النفس
جاز ان يفعل بالارادة افعالا مختلفة فيصح توجيهها الى شيء وصرفا
عنه انما يستحيل ذلك في الطبيعة التي لا ارادة لها ويؤيد ذلك انهم صرحوا
بان الحركة المستديرة لا يجوز ان تكون طبيعية والا لكان المطلوب بالطبع
مهروبا عنه بالطبع بحركة واحدة فان كل نقطة تفرض هناك يكون
طلبها عين الهرب عنها بخلاف الحركة المستقيمة الطبيعية لطلب المكان
الطبيعي فان كل نقطة تفرض على المسافة فيها تكون مطلوبة للطبع
ومهروبا عنها بحركتين لا بحركة واحدة على ان قوله لان الطبيعة الواحدة
لا يقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه لا يمكن ان يتمسك به هنا لاستلزامه
على الدور فانا لا نم ان الفلك له طبيعة واحدة وانما يكون كذلك ان
لو كان بسيطا والكلام فيه الا ترى انهم بعد اثبات تحدد الجهات قالوا
انه لا يقبل الحركة المستقيمة والا لكانت الجهات متحددة له لا به فيجب ان
يكون بسيطا والا لكان اجزاؤه المختلفة الحقائق قابلة للحركات
المستقيمة الى احيازها الطبيعية فيكون الجهات متحددة لها لا بالمركب
منها فبنوا البساطة على امتناع الحركة المستقيمة وبنوا امتناع الحركة
المستقيمة على كونه محددا لا على انه ذو طبيعة واحدة   لا انفصال
الطبيعة لما قالوا ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يقتضي توجها الى شيء
بالحركة المستقيمة وصرفا عنه بالحركة المستديرة يرد عليه سؤال مشهور وهو

ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة والسكون في حالتين
مختلفتين كما ذكر فلم لا يجوز مثل ذلك في الجسم الذي في طباعه ميل مستدير
فان قلت دعويهم انها لا تقتضي في حالة واحدة توجها وصرفا فلا يرد
عليه ما ذكر قلت بل الدعوى ان ما في طباعه ميل مستدير لا يقتضي ميلا
مستقيما اصلا الا ان اجزاء المثلث لا يقتضي توجها وصرفا بالقياس
الى شيء واحد كما اذا تحرك بالاستقامة فهاربا قطبيه وعلى الاستدارة
على منطقته فان قلت لو اكتفوا في امتناع اقتضاء الطبيعة الواحدة
للمثلين باستلزامه اقتضاء البسيط امرين مختلفين ولم يتعرضوا للكم
والوجه لكفاهم قلت ان الثابت عندهم هو ان الطبيعة الواحدة من
جهة واحدة لا تقتضي امرين مختلفين واما اقتضاؤها للمختلفين بحسب
شرطين متغايرين فجائز الا ترى ان الطبيعة الواحدة قد اقتضت
امرين متقابلين اعني الحركة والسكون بحسب شرطين متباينين
اعني الخروج عن المكان الطبيعي وعدم الخروج عنه لانا نقول اقتضاء
الحركة والسكون شيء واحد حتى ان الحركة والسكون في المكان الطبيعي
وان كانا امرين موجودين بل ينفك كل منهما عن الآخر الا ان احدهما
اعني السكون هو المطلوب اولا وبالذات والآخر اعني الحركة وصلة اليه
فاذا خرج عن المكان الطبيعي اقتضت الحركة واذا حصل لم يقتض اقتضاء
الحركة مع لا اقتضاء المكان الطبيعي وراجع اليه ما يحصله واما اقتضاء
السكون فمعناه عدم اقتضاء الحركة فالطبيعة الواحدة هنا لا تقتضي من
حيث هي الا الحصول في المكان وهي بشرط الخروج عنه تقتضي الحركة فلا تثبت
للطبيعة الواحدة ما ادعيتم استحالته اعني اقتضاء امرين اولا وبالذات
كما في اقتضاء المثلين المستقيم والمستدير فلا يرد علينا ان يقال كيف يكون
اقتضاء الحركة واقتضاء السكون شيئا واحدا مع ان كل واحد منهما يوجد مع عدم
الآخر وكيف يكون ذلك الشيء الواحد هو اقتضاء المكان الطبيعي فان اقتضاء
المكان يوجد حالة الحركة بلا اقتضاء السكون ويوجد حال السكون بلا اقتضاء

الحركة وايضا قد اعترف بان استدعاء المكان واقتضاءه يستلزم
اقتضاء الحركة بشرط واقتضاء السكون بشرط آخر ولا شك ان
الملزوم مغاير اللازم واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو
مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن
الآخر وقد يوجد معه فان استدعاء الحصول في المكان الطبيعي
يوجد في العناصر منفكا عن اقتضاء الحركة المستديرة واقتضاء
الحركة المستديرة يوجد في المحدد منفكا عن استدعاء الحصول في
المكان الطبيعي عند القائل بالسطح وقد يوجدان معا كما في سائر
الافلاك فهما متغايران قطعا وليس احدهما وسيلة الى الآخر
فان الحركة بالاستدارة لا يتوصل بها الى الحصول في المكان ولا
بالعكس بل المطلوب بالحركة المستديرة هو الوضع كما ان المطلوب بالحركة
المستقيمة هو المكان وفي الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك
بالاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك بالاستدارة
فان كل وضع يفرض كان طلبه بالاستدارة عين الهرب عنه فيكون
المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع في حالة واحدة بحركة واحدة وهو
مستحيل فلا يكون اقتضاء الميل المستدير راجعا الى اقتضاء الميل
المستقيم وتبعا له ولا يكون الآخر راجعا وتبعا لما مر حتى الى اقتضاء
المستقيم وتبعا اعني اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي فلو
اجتمعا في طبيعة واحدة كانت مقتضية لشيئين اولا وبالذات
هذا غاية ما يمكن ان يقال في تمشية هذا الكلام وتطبيقه على ما اوجبنا
به قوله لانا نقول اقتضاء الحركة والسكون شيء واحد دفعا لذلك الالزام
لكنه بحث انه يجوز ان يقتضي الطبيعة الواحدة وحدها لذاتها شيئا بـ
شرط ينضم اليها شيئا آخر لا يكون وسيلة الى الشيء الاول ولا راجعا
معه الى ثالث يتبعانه انما المستحيل ان يقتضي وحدها لذاتها شيئين
فلم لا يجوز ان يقتضي وحدها ميلا مستديرا ومع شرط ميلا مستقيما

او بالعكس ولا يكونان راجعين الى شي واحد ولا احدهما الآخر
سلم انه ادعى ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي وحدها ميلا مستديرا
ومستقيما والا لكان الواحد من حيث هو واحد مبدأ الامرين مختلفين
كان صحيحا عند من يسلم تلك القاعدة وكان السؤال باقتضاء
الطبيعة الواحدة للحركة والسكون ساقطا بدون ذلك التطويل او
ليست وحدها مقتضية لهما كما لا يخفى   لكانت بسائطها قابلة
للاجتماع فيصح عليها الحركة المستقيمة لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
المواضع الطبيعية لتلك البسائط متحاذية بحيث يكون تلك البسائط
مجتمعة مماسة بعضها بعضا حال كونها في احيازها الطبيعية
واعترض ايضا بان ما قرره على تقدير صحته انما دل على ان الفلك
لا يقبل ميلا مستقيما وحركة مستقيمة ولا يلزم منه ان لا يكون بسائطه
اي اجزاؤه قابلة لها اذ قد يجب للمركب ويمتنع عنه باعتبار صورته
النوعية ما لا يجب للبسائط ولا يمتنع عنها باعتبار صورها لا يقال اذا
كان الفلك متحركا على الاستدارة كان اجزاؤه الموجودة فيه بالفعل
ايضا متحركة بالاستدارة ففي طبائع تلك الاجزاء ميل مستدير فلا يكون
فيها ميل مستقيم فلا تقبل الحركة المستقيمة لانا نقول جاز ان يكون
حركات الاجزاء بالتبعية مستندة الى طبيعة المركب المقتضية لحركته
فلا يكون في طبائع الاجزاء ميل مستدير حتى يمتنع عليها الميل المستقيم
والحركة المستقيمة   ولا ينتقض ايضا بالكيفية الفاترة المتوسطة
بين الحرارة والبرودة والكيفية اللاذعة المنتهية الى الحرارة والكيفية
المخدرة المنتهية الى البرودة   والا لكان فيها ميل صاعد
او هابط وذلك لان الحرارة توجب الميل الصاعد والبرودة الميل
الهابط فيلزم ان يكون الفلك قابلا للحركة المستقيمة وقد يقال ان
ايجاب الحرارة للميل الصاعد مثلا مشروط بكون المحل قابلا له والفلك
لا يقبله فلا يوجب الحرارة فيه ميلا صاعدا فلا يلزم اشتعال الحرارة عنه

عن الكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة وانما
سميتا انفعاليتين لظهور الانفعال منهما فانهما تعدان المحل نحو الانفعال
نحو الانفعال السريع او البطيء من الفاعل وسميت الحرارة والبرودة
فعليتين لظهور الفعل منهما فانهما تعدان محلهما لان يفعل في ما جاوره
بافادة تلك الكيفية وان كانت هذه الكيفيات الاربع منشأ للفعل
والانفعال بمعاني حصول المزاج منها كما سيأتي ومما ينسب اليهما
كاللزوجة التي هي كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفرق ويحصل
من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل وكالهشاشة التي
هي كيفية تقابلها وربما تعتبر كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة
على قياس ما اعتبرت بين الحرارة والبرودة   والا لكانت قابلة
للخرق والالتيام والانفصال والاتصال يعني ان الاجزاء تقتضيه ان
للخرق والالتيام وقد يعترض هنا بان الرطوبة واليبوسة ان فسرتا
بكيفيتين تقتضي احدهما سهولة الالتصاق بالغير والانفصال عنه وصعوبتهما
بالقياس الى الغير يكون قابلا للانفصال والاتصال يعني الخرق والالتيام
وكذا ان فسرتا بما تقتضي سهولة التشكل وصعوبته اتجه ايضا ما قيل من
انه لا يلزم من قبوله توارد الاشكال على احد الوجهين ما ذكرتم الا
ترى انهم يستدلون على مغايرة الجسم التعليمي للجسم الطبيعي بان مكعبا
من شمعة اذا جعل كرة كان الجسم الطبيعي مع انه باق بعينه وقد
زال التعليمي الاول وحدث غيره فعند ذلك التشكل بلا خرق والتيام
فيكون قابلا للحركة المستقيمة قيل لا يلزم ذلك لجواز انفصال
احد الجزئين من الآخر وحركته عنه على الاستدارة دون الاستقامة
ويمكن ان يجاب عنه بان احد الجزئين اذا انفصل عن الآخر فقد خرج
عن مكانه وهو المراد بالحركة على الاستقامة فان القطعة الجوالة
من النار على الاستدارة مثلا متحركة حركة خارجة عن مكانها تكون
متحركة حركة مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي

قوله

لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه يتحرك على الاستدارة واما حركة الجوالة
وغيرها فانما تسمى مستديرة لغة لا اصطلاحا ويكون خالية
عن لوازمها اي عن لوازم الكيفيات الفعلية والانفعالية قيل عليه
ان اللازم قد يكون اعم فلا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاؤه فيجوز مثلا
ان يحدث كالحل بلا حرارة بل باستعدادات اخر لا بد لنفيه من دليل اخر واجيب
ان قد سبق ما ذكرنا اشارة الى ما استدل به على انتفاء تلك الملزومات اعني
لزوم كون الافلاك قابلة للحركة المستقيمة ولا شك ان الخفة والثقل اللازمين
للحرارة والبرودة يقتضيان الصعود والهبوط فمحالهما يكون قابلا للحركة
المستقيمة وان التخلخل والتكاثف اللازمين لهما يقتضيان الحركة المستقيمة
في اجزاء الجسم اشتغل مكانا زائدا على مكانه او يتخلى بعض عنه لانها
لا يحجب ما وراءها قد عرف ان ذلك لازم في فلك البروج والفلك الاطلس على
انه يجوز ان يكون كلها ملونة لونا ضعيفا يستر ما وراءه اذا كان صغيرا او لا
يستره اذا كان كبيرا او ما يرى من الكواكب من قبيل الثاني ولا يكون
قابلة للتكون والانكشاف لانها لا تتحرك المستقيمة الكون والفساد حدوث
صورة وزوال اخرى عند من قال بتوارد الصور النوعية على الهيولى الواحدة وبيانه في
اثبات تماثل جزئيات العناصر واما تبدل الصور الجسمية المخالفة بالهويات
على الهيولى الواحدة بالفصل والوصل فلا يسمى كونا وفسادا لبقاء النوع
كالحال في تبدل افراده وبيان استلزام قبول الكون والفساد قبول الكائن
للحركة المستقيمة لان الكائن لا يخلو اما ان يكون تحت صورة السابقة التي
من الكائنة في مكان طبيعي او في مكان غريب وعلى التقدير الثاني يلزم ان يكون
طبيعة الكائن مقتضية للميل الى مكانه الطبيعي فيكون قابلا للحركة المستقيمة
وعلى التقدير الاول يلزم ان يكون الكائن تحت صورة الاولى التي هي
الفاسدة في ذلك المكان غريبا لان المكان الواحد لا يكون طبيعيا لنوعين
مختلفين فاذن هو تحت صورته الاولى قد زاحم الجسم الذي هذا المكان
طبيعي له ونفذه واخرجه عن مكانه فيكون المتمكن في ذلك المكان بالطبع

والفساد م

قابلا بجوهره للانتقال من ذلك المكان فيكون قابلا للحركة المستقيمة و
الحركة المستقيمة فالكائن بحسب صورة الكائنة قابل لها بجوهره وحقيقته فيه
بحث لجواز ان لا يكون الكائن في مكان اصلا مثلا ان المكان هو السطح
وايضا لا نسلم ان مكانا واحدا لا يكون طبيعيا لنوعين مختلفين فان الامور
المختلفة بالنوع جاز ان تشترك في لازم واحد وايضا كونه غريبا انما لو
كان حصوله في ذلك المكان الغريب حادثا مسبوقا لحصول الجسم في المكان
مطبوعه واما اذا لجواز ان يكون حصوله قبل الفساد في ذلك المكان ابدا [illegible]
وما يقال من انه يلزم ح ان يكون القسر دائما وتعطل طبيعة الفاسدة اذن
لم يترتب عليها مقتضاها اصلا فكلام اقناعي وما يقال من ان الجسم المتمكن
بطبعه في ذلك المكان لو لم يكن يخرج بزعمه هذا الجسم الغريب ويخرجه عنه
لم يتصور تمكن هذا الغريب فيه ح واصول هذه المسائل
يعني انه قد اشار الى اصول هذه المسائل التي ذكرها ههنا اشارة اجمالية
واما تفاصيلها لما ينبغي فمن المواضع التي يليق بيانها في هذا الكتاب او اراد
ان تلك الاصول وتفاريعها مفصلة في مواضع يليق بها من علوم اخر
واستفيد حصرها اي علم انحصار العناصر في الاربعة من انحصار
الكيفيات الاربع الى العناصر بحسب الازدواجات الممكنة فان العناصر ما ذكر
لا يخلو عن احدى الفعليتين ولا عن احدى الانفعاليتين والازدواجات
الممكنة من هذه الكيفيات الاربع اربعة فيكون العناصر اربعة اي كيفيات
تجعل موضوعاتها مستعدة لان تؤثر في شيء اخر فسر القوى بالكيفيات لانها
المرادة ههنا فان القوة وهي مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر قد
يكون بحسب ماهيتها صورة جوهرية وقد يكون كيفية عرضية وتسمى
الكيفية نحو الفعل ان تجعل موضوعها مستعدا للفعل الى التأثير في شيء
آخر فان الفعل يصدر عن موضوعها بها لا عنها الا ترى ان المحرق هو
النار لا الحرارة وبعضها نحو الانفعال ان تجعل موضوعها مستعدا للانفعال
اي التأثر عن شيء آخر فان المنفعل المتأثر هو الموضوع الا ترى ان

المحرق هو اللطيف لا الكيفية الفاعلة بل وكلتا الكيفيتين اعني الفعلية
والانفعالية مبدأ للتغير اعني بغير موضوعه عن غيره او بالعكس
وكونهما من جملة القوى   وجعل الحرارة والبرودة من الكيفيات
الفعلية ظاهر واما عد الطعوم والروائح منها فقد قيل في ذلك لانفعال قوتي
الذوق والشم عنها ولعل المراد منه ان الرطوبة الهوائية سارية بقبول
الطعم من حامله ثم تؤديه الى الذائقة وان الهواء ينفعل عن ذي الرائحة
بقبول تلك الرائحة ثم تؤديها الى الشامة اذ لو اريد انفعال قوتي الذوق
والشم باحساس الطعم والرائحة كان جميع الكيفيات المحسوسة فعلية
بهذا المعنى فلا وجه للتخصيص   ثم فتشنا فوجدنا ما يدل على ان الكلام
في هذا المقام مبني على الظاهر الذي هو اعتبار احوال الاجسام التي
هي ما بالوجدان والتجربة والتفتيش عنها بالاستقراء لا على البيانات
القياسية وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه هنا فلا
يرد على قوله ولم نجد جسما خاليا ان عدم وجداننا جسما خاليا عن الحرارة
والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما لا يدل على عدم وجوده لجواز ان يكون
بعض ما غاب عنا من الاجسام خاليا عن الثلاثة ولا على قوله الا الرطوبة
واليبوسة انه يجوز ان يكون ما غاب عنا كالنار البسيطة التي عند الفلك والارض
البسيطة التي عند المركز خاليا عن الرطوبة واليبوسة ولا على قوله فعلم بهذا
الاستقراء ان الاستقراء الناقص لا يفيد البعض والتام الذي يفيده
لم يثبت وجوده ولا على قوله كان البسائط الموضوعة لهذه المزدوجات
اربعة ان اردتم بهذه الكيفيات التي يستدلون بازدواجها على عدد
عناصر ما هي في نهاية الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست
في الغاية وان اردتم ما هو اعم من الشديد وغيره ولا شك ان المتوسط
من غاية الحرارة والبرودة منزلة منهما حدود لا نهاية لها فان اثبتم لكل حد عنصرا
تقتضيه بطبعه زادت العناصر على الاربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح وقد
يقال هذه اصول قررها حذاق الاقدمين الاعلام ايده الله بحدس قوي سيفهم

الكم

الى المقدمات التي ذكرها   ولما كانت الازدواجات الممكنة
السابقة لما كان كل اثنين من هذه الاربع متضادين لم يتصور بينهما
ازدواجات ثلاثية او رباعية بل ثنائية هي اربعة فقط   والدليل
على انها كرات هو انها بسائط ان اراد ان مقتضى طباعها هو الشكل
الكري فمسلم وان اراد انها كرات في الواقع فممنوع انما يكون كذلك
اذا لم يعرض لها ما يخرجها عن مقتضى طباعها وكانت باقية على صرافتها
وكون الارض مضرسة بتضاريس الجبال والاغوار ظاهر وان لم يخرجها
عن كونها كرة حسا ويلزمه كون سطح الهواء مضرسا ايضا والماء ليس
تام الاستدارة كما ستذكره   والانقلاب الى الملاصق اقسام
الانقلابات في الكون والفساد من هذه العناصر الاربعة اثنا عشر
ست منها بلا واسطة هي انقلابات المتجاورات بعضها الى بعض واربعة منها
بواسطة واحدة هي انقلابات عنصرين يتوسطهما عنصر واحد واثنان
بواسطتين هما انقلاب الارض الى النار وعكسه ولما استدل الشارح
على الانقلابات الست التي بلا واسطة قال يعلم منها ما هو بواسطة واحدة
وما هو بواسطتين فان الارض مثلا اذا صارت ماء وذلك الماء صار
هواء وذلك الهواء انقلبت نارا فقد حصل الانقلاب الذي بواسطة
وبواسطتين ايضا وقس على ذلك   فان النار المنفصلة عن الشعلة
يعني ان الشعلة ينفصل عنها دائما نارية ينقلب هواء ولا يبقى لها حرارة
محسوسة ولذلك اذا طفئت انقلبت الشعلة هواء قال الامام النار المشتعلة
ليست واحدة بالعدد باقية بل هي متجددة على الاتصال فان كل نار تشتعل
تتحرك الى فوق بطبعها فيلحقها من البرد ما يطفئها ثم ان انطفاء
النار فاما لفقدانها ما يحفظها الا النارية العرضية كما في الشهب
واما لضعفها وعروض شيء بارد لها يطفئها كما في النار التي عند ما هو اسـ
نعلم ان الجسم الاول ليس انطفاء بحيث يكفيه بل بحيث الحس فقط
لو بقيت لرؤيت فلا جاز ان لا ترى لتفرقها في الهواء

ولصغر اجزائها بحيث يفوت الحس ويمكن ان لا يحرق ايضا لما ذكرنا
او لانها اختلطت بالهواء البارد فانكسرت سورة حرارتها فلم يحرق و
لئن سلم انها انقلبت فلم لا يجوز انقلابها الى اجزاء ترابية او مائية بلا
واسطة او الى جسم آخر غير الاربع لان الحصر فيها لم يثبت فقد
احتاج الشيخ الى الكوز رقيق او جلد غليظ ذو طاقات واما المبني من
الطين فهو الكوز كذا في الصحاح وسد الطرق التي يدخل
منها الهواء الجديد فان ذلك الهواء يشتعل نارا ومن قال جاز ان يحصل
لذلك الهواء سخونة مثل فعل النار في الاحراق كما ان السموم ريح
في غاية السخونة ينضج بدن الحيوان بلا نار فقد كابر فيما يجزم به العقل
بالمشاهدة انه يحدث هناك نار يلتهب بها الحديد ولا يكون ذلك
بالترشح اي من داخل الطاس الى ذا الماء ليس يصعد بطبعه وايضا قد يوجد
الندى من غير ان يكون ثمة ماء بسبب وجود الجمد الذي لم يتحلل بعد
لانه اقبل للترشح والصعود وذلك لان الماء الحار الطف فيكون اقبل
للترشح والنفوذ في تلك المسام الضيقة واخف بسبب الحرارة فيكون
اقبل الصعود ولا يكون ذلك موجودا في الهواء اي ولا يكون ذلك الندى
موجودا في الهواء اللطيف بالطاس كما زعم منكروا الكون والفساد
من الماء والهواء فالوا ان الهواء اللطيف يشتمل على اجزاء مائية
وشية متفرقة لا تعد ان يحرق الهواء وينزل فلما وردت مجاورة
الطاس تعلقت ونزلت ولما كانت الاجزاء المائية باقية في
الهواء يعني اذا فرض ان الاجزاء المائية موجودة في الهواء اللطيف
وينزل منه الى الطاس يلزم احد امور ثلاثة اما بعدها واما سابقها
واما تراخي ازمنة حدوثها وذلك لان تلك الاجزاء التي اقرب من الاناء
او على بعد منه على ان الى نزل اما ان ينحصر في الاجزاء القريبة منه او
لا ينحصر فيها فان كانت على القرب واما ان ينزل الكل دفعة يلزم نفادها
في مرة واحدة او ينزل شيء فشيء على التساوي فيلزم نفادها وانقطاعها

اذا تواتر نزولها بعد التجفيف مرة اخرى مع نقاء الاناء بحالة الاولى
او على التناقص فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه يلزم تراخي
الازمنة لبعد المسافة واعرض ذلك ولا يجوز ان يلحق تلك الاجزاء
مدد من بخارات الارض فانها متصعدة دائما متجاوزة الاناء دائما
فلا يلزم شيء من الثلاثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى مكان
الاقرب في زمان حركته الى الاناء مثلا اذا تحرك الى الاناء ما كان
على بعد ربع ذراع منه تحرك الذي على بعد نصف ذراع منه الى مكان ما
كان على بعد الربع وهكذا فلا بعده ولا تناقص ولا تراخي ازمنة النزول
وهذا كله على خلاف الواقع وذلك لانا نرى حدوث الندى
مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان يمحى عن الاناء ما علته من
الندى ويكون الاناء على حاله في البرودة وعلى ذلك اي راصد رصد
تساوي الازمنة والمقادير نعم انه لا تفاوت اصلا وما ذلك الا
تخمين لا يفيد ظنا غالبا فضلا عن اليقين اجيب بان جرم الاناء لصلابته
الى آخره هذا انما يصير جوابا للسؤال على الوجه الذي قرره الشارح
واما اذا قرر السؤال بكذا لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء
ماء لوجب ان يركب الندى جميع سطح الاناء بلا فرج لان جمعه في غاية
البرودة والهواء متصل بها جميعه فيلزم اتصالات القطرات بعضها ببعض
فرج سيلان الماء بطبعه لتنقلع عن سطح الاناء باسره وتلاقيه الهواء
من تأثيره على تلك الوتيرة ويؤدي الى سيلان الماء عن سطح الاناء
سيلانا صافيا وليس الامر كذلك بل الراكب على سطح الاناء قطرات
متفاصلة كحبات المنثورة فلا يتم ما ذكره في الجواب بل جوابه ان يقال
لا يلزم من احالة جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق به الى الماء
احالة كل جزء منه فايلا صفة لجواز ان يكون للبرد المحيل شرط لا يوجد
في كل جزء وان يعلمه بعينه كما اجيب به ايضا عن قول الامام ان تبريد
الاناء للهواء ليس باشد واقوى من تبريد الاراضي الجمدية ايا ما

صميم الشتا خصوصا في المواضع التي تحمى الشمس فيها اشد وذلك يقتضي
انقلاب اكثر الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما
كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر
الى ان يفنى الهواء · فقد تحلل الابخرة بحيث
تتلطف بالكلية يريد ان الابخرة المتصاعدة من الماء المتسخن المشتملة
على اجزاء مائية وهوائية قد تتلطف بحيث يصير تلك الاجزاء المائية
هواء فلذلك لا ترى وقد يقال جاز ان يكون ذلك التلطف وعدم الرؤية
لتلاشي الاجزاء المائية في الهواء وتصغرها جدا لا لانقلابها هواء
بحيث يصير حجارة صلبة وذلك مشاهد في حجر المرمر المنعقد
من ماء يعين باذربيجان اما بالاحراق او السحق بان يسحب
الملح المخالط المحرق بالمائية العذبة مخالطة باعتدال كما نص
عليه في كليات القانون فاحراق الاجساد الصلبة الحجرية وسيلة الى
جعلها املاحا وان لم يكن وحده كافيا فيه واما السحق بعد فقيل انما
يسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم يحل بها
ثم يذاب بالماء يعني انها بعد ما صارت املاحا تلقى في الماء فيذوب
بالكلية ويصير ماء بحيث لا يبقى شيء من اجزائها
دال على ان هيولى العناصر مشتركة اي شيء واحدة يخلع صورة
من الصور النوعية للعناصر ويلبس صورة اخرى منها اذ لولا ذلك لم يتصور
انقلاب بعضها الى بعض بل يعدم بعضها بالكلية ويحدث بعض آخر
بلا مادة وذلك مما لا يجوز عند الحكماء القائلين بالكون والفساد واما المتكلم
القائل بالفاعل المختار وانه يرجح احد مقدوريه بلا سبب وداع فلا يمتنع
عنده شيء من هذه المسائل مما تمسك به في اثباتها فالاولى بالمص
ان لا يتعرض لها في كتابه هذا الا على سبيل النقل من الحكماء
مخالطة بما يكتنف البرودة يعني من مجاورة الارضية والمائية والهوائية
لقلة حرارته في حكم البارد بالقياس الى النار فالنار [illegible] الحرف

في بيكلوه ده قرية من بلدة مراغة من بلاد آذربيجان صح

الاولى بهذا مما لا يشتبه على ذي مسكة وانصاف فلا نعيد بالمناقشة
في ذلك بجواز كون النار التي عند الفلك مخالفة بالنوع للنار التي
عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يجوز كون الحرارة المحسوسة
في هذه النار ناشئة من خصوصية التركيب لا من الجزء الناري الذي فيه
تتلطف التصعيد لان النار اذا اثرت في جسم مركب لطفت
اجزاءه بالحرارة وافادتها خفة تصعد بها وتسبق اجزاءه الكثيفة ايا
لانها سهلة القبول للتشكل يعني ان النار قد يتوهم كونها
رطبة اذا فسرت الرطوبة بما يقتضي سهولة قبول الاشكال واما اذا
فسرت بما يقتضي سهولة الالتصاق والانفصال فلا يتوهم فيها ذلك
ولا في الهواء ويحتمل ان يكون النار البسيطة فيها يبس لا
اذا قيس الى الهواء لا يقال ان الحرارة توجب رقة القوام
فيجب ان يكون النار الصرفة في غاية الرقة فيكون اسهل قبولا للتشكل
بالاشكال الغريبة فيكون ارطب من الهواء لانا لا نم ان رقة القوام
وحدها توجب سهولة قبول الاشكال بل الموجب لها رقة القوام مع الرطوبة
التي لم يثبت وجودها في النار يدل على انها يابسة انما يدل
على ذلك ان لو كانت الصورة النارية باقية في الصاعقة ومنوع لجواز
ان يحصل منها صورة اخرى تقتضي تلك اليبوسة لان الشيخ قال في
بعض اقواله ان الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من
الارض المحتبسة في السحاب هذا اظهر قوليه وايده بما حكاه من ان
الصواعق تسبك الحديد تارة والنحاس اخرى والحجارة تدل على ان
مادتها الابخرة والادخنة المشبهة بمواد هذه الاجسام في معادنها
والنار شفافة اي النار الصرفة التي هي كرة مماسة لمقعر فلك
القمر عند القائلين بوجودها لا لون لها ولا ضوء والا لسترت ما وراءها
من الكواكب شفافة لا شعاع لها فالظاهر ان اصول الشعل في المواضع
التي تكون النار فيها قوية متمكنة من احالة ما يخالطها تكون شفافة

يبعد نفوذ البصر فيها ولا يقع لها ظل عن مصباح آخر ولا تكون مضيئة
اذ ليس فيها ما يشتعل بالضوء عندنا وما فوق تلك الاصول اعني دون
الشعل لا يبعد فيها البصر بل يستر ما وراءها ويقع لها ظل ولم تكن مضيئة
اذ فيها اجزاء ارضية يشتعل عندنا بالضوء   تحول وحركات مختلفة
كان ذلك لاختلاف اوضاع الادخنة المتصاعدة فاذا وصل احد طرفي
الدخان الى موضع فيه النار اشتعل في ذلك الطرف وامتد ذلك الاشتعال
الى الطرف الآخر على وضعه من الطرف الاول في الجهة فان كان شرقيا
عند من يرى كان كوكبا انقض من الغرب الى المشرق وهكذا الحال في [illegible]
الحال وقد يقال يتعلق بالشهب نفوس تحركها تلك الحركات وتعارفها
ثلاثتها وربما يستدل على حركة النار تبعا للفلك بحركات الكواكب
ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها من الحرق الواقع من كل فانها
قد يتفق مدة مديدة متحركة نحو المغرب بغروب وطلوع على نحو طلوع الكواكب و
غروبها   فضعيف لما اولا لان اجزاء النار متساوية الماهية
وكذا اجزاء الفلك فيحتمل ان يلتصق بعض اجزاء النار والتشبيه
بحال السفينة وهم لان ذلك في الحركة المستقيمة وكلامنا في المستديرة
واما ثانيا فلما ذكره من لزوم حركة سائر كرات العناصر   النار وثالثا
على احالة المركب الى جوهر ناري قد تقتضي صورة بعض المركبات ان لا ينفعل
بتأثير النار كما روي عن الحيوان الذي يسمونه سمندر فلا يتم ما ذكره
كليا وايضا جاز ان تكون اطراف النار بسبب مجاورة الهواء اقل حرارة
من اوساطها فلا يقوى الاطراف على احالة ما يمازجها   ومكانها
الطبيعي ان تكون فوق الهواء وقد عرفت ان المباحث المتعلقة بعدد العناصر
وكيفياتها المزدوجة واحوالها في الكون والفساد مبنية على الظاهر
من التجارب والاستقراءات التي يشهد لها غالبا لمن اتقنه وتفيد يقينا
لمن ايد حدسه بضم اليها ولما كانت النار احر العناصر العلوية واخفها كان
الظاهر ان تكون مكانها الطبيعي فوق امكنة ما عداها من العناصر بحيث يكون

فمستبعد جدا كيف ودعوى بقاء الاجزاء بحالها في الماء الممتزج
من الحار والبارد البالغين في كيفيتهما مما يعد مكابرة وذهب الاطباء
الى ان العناصر يستحيل كيفياتها فيحصل لها كيفيات متقاربة فاترة
بالقياس الى تلك الكيفيات الشديدة الصرفة المتباعدة فتلك الكيفيات المتقاربة
الفاترة هي المزاج فلا يكون المزاج كيفية واحدة في الحقيقة بل لها وحدة
ما في الجملة وذهب الحكماء الى انها بعد استحالتها في كيفياتها تخلع تلك
الكيفيات باسرها ويفيض عليها كيفية واحدة حقيقية هي المزاج وقد ظهر
من هذه المباحث انهم جعلوا لكل واحد من الكيفيات الاربع مبدأ للفعل في
الانفعال في تحصيل المزاج وذلك لانا نسمي الحرارة والبرودة بالفعليتين
ونسمي الرطوبة واليبوسة بالانفعاليتين   اي تكون تلك الكيفية متشابهة
في جميع اجزاء العناصر هذا على تقدير خلع الكيفيات وفيضان كيفية واحدة
في غاية الظهور واما على تقدير بقاء الكيفيات المنكسرة فلان الاجزاء
النارية يستحيل في كيفية الحرارة متوجهة نحو البرودة فيحصل لها كيفية متوسطة
بينهما على وجه ما والاجزاء المائية يستحيل في برودتها متوجهة نحو الحرارة
فيحصل لها كيفية متوسطة بينهما على ذلك الوجه على ما ذكرنا حال الرطوبة
واليبوسة فيتشابه الكيفية في جميع اجزاء العناصر   اي الكيفية
المتشابهة متوسطة من كيفيات البسائط لم يرد بذلك انها في حاق الوسط
من تلك الكيفيات بل اراد ان لها توسطا ما بينها بحيث يستحر بالقياس
الى البرودة ويستبرد بالقياس الى الحرارة وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة
الى بطلان قول من يقول ان البسائط اذا امتزجت ذهب
اخلعت عنها في زمان قريب من زمان اللبس على ما ذكره في الشفاء
ولبست صورة واحدة هي صورة المركب اي حالة في مادة قد خلعت الصور
النوعية التي كانت حالة فيها وموجبة لبعد ذلك فصارت واحدة فبعضهم ذهبوا
الى ان تلك الصورة يجب ان تكون متوسطة بين صور العناصر على ما قيل
في المزاج من توسطه بين الكيفيات وبعضهم لم يوجبوا ذلك   لم يكن هناك

مزاج بل كون فيه فساد فهل هو يلزم هذا القائل ان الموجود في جميع
الامتزاجات بين المخالفات المستتبعة لصور المركبات كون وفساد
وان ليس هناك استحالة في الكيفيات وتوسط بينها على ما ذكرتموه اذ
لم ينهض دليل على بطلانه والقول بالمزاج مبني على الاستحالة في
الكيف لما عرفت من ان العناصر تستحيل في كيفياتها وتنكسر على كيفية
وحدانية متشابهة متوسطة بينها على احد الوجهين اعني مذهبي الحكيم و
الطبيب فتلك الكيفية المتفرعة على الحركة في الكيف المسماة بالاستحالة
اصطلاحا هي المسماة بالمزاج عندهم فيكون القول به مبنيا على الاستحالة
في الكيف اي التغير والحركة فيه وكذا القول بالمزاج موقوف على الكون
والفساد لان الاجزاء النارية التي في المركبات لا بد من الاثر فلا بد من
تكونها من العناصر اخر وقد انكرطائفة من المتقدمين ذهب
انكساغورس واصحابه المسمون باصحاب الخليط الى انه لا تغير في الكيفية
اصلا لا دفعة ولا تدريجا اي لا حركة فيها ولا انتقال دفعيا ولا تغير
في الصورة ايضا اي لا كون ولا فساد فيها وفي سائر الطبائع

قوله

النوعية كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل والعنب الى مذهبه كان
يعني ان مذهبي انبدقلس والعود سقراط بان يسركان في انه لا استحالة
في كيفيات العناصر اصلا ولا تبدل في صورها النوعية قطعا بل اذا غلبت
الاجزاء النارية ظهرت الحرارة وسمي المشتمل عليها وعلى اجزاء عناصر
اخر مغلوبة بالنار واذا غلبت الاجزاء الهوائية والمائية او الارضية
ظهرت كيفياتها وسمي باسمائها وقد يظهر الكيفيات بادنى غلبة فلا تغير
الاستحالة وكذا الحال في سائر الطبائع النوعية والذي دعاهم الى هذين
المذهبين حكمهم بامتناع كون الشيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء
شيئا آخر والقول بالمزاج لا يمكن الا بعد بطلان هذين المذهبين
اي يتوقف على بطلانهما وان لم يكن هذا البطلان كافيا في تحقيقه بل
لا بد ذلك من اثبات تغير كيفيات العناصر الممتزجة في المركبات

فلا يسع عقلك ان تحكم بكون جميع النارية المنفصلة عنها والباقية فيها
اي لا يسعك ان تحكم بكون الجميع في تلك الجنس بل لا يكون الباقي
فيها عند التجربة مع عدم احتراقها بكونها لا يكون معه بروز بوجه لا تحرق
ولا ادراك بلمس ولا نظر وكذا لا يمكنك ان تصدق بوجود جميع النارية
الغاشية في الزجاج الذائب كامنة فيه مع ذوبانه لانه مشفاف لا يمنع
نفوذ النظر فيه والاحساس بما في باطنه مما غلب عليه احد العناصر
الثلاثة الباقية فالمحكوك مما غلب عليه الارضية كما ذكره واما ما غلب
عليه المائية فكالمخضوض وهو الجسم الرطب كالماء واللبن مثلا اذا
حرك تحريكا عنيفا فانه يسخن وليس هناك نار غريبة يتغير فيه و
متصور نفوذ النارية واذا كان في اناء مسخن كالنحاس مثلا وما
يغلب عليه الهوائية كالمنفوخ وهو الجسم الذي يرق قوامه بالقسر
كالهواء في داخل كور الحداد فانه اذا استد منافذه والح عليه
بالنفخ رق قوامه وسخن بلا نارية غريبة هناك ثم اذا زيد في الالحاح
يكون نارا كما مر ولا يمكن للعاقل ان يحكم بان تلك النار نفذت اليه من
خارج او كانت كامنة هناك بل يحرق من نار فهل لذلك القائل
ان يقول ان الحك افادة المادة الهوائية المجاورة للمحكوك استعدادا
بكونها نارا فتكونت فالمحسوسة من المحكوك هي حرارة تلك النار فلا استحالة
للمحكوك في كيفيته وانت تعلم ان هذا القائل انما ارتكب مذهبه دفعا
للتشويش في الكيفيات والتبدل في الصور فكيف يلتزم التبدل في الصور
مستندا بان التغير في الكيفيات كما هرب من المطر الى الميزاب
نعم هنا شبهة واهية ربما تورد دفعا لتغير المحكوك في الكيف وهي انا
نعلم حدوث الحرارة المحكوك من غير ان يحدث هناك نار كما اذا
حك احدى اليدين بالاخرى ثم تختلف الامزجة في الاعداد
يعني ان الامزجة مع كونها متشاركة في انها كيفية وحدانية متشابهة
حادثة من تفاعل العناصر متوسطة بين كيفياتها متخالفة في اعداد

محلها لصول صور المركبات التي لا تشابه اصلا فالوا ان العناصر المتعددة
اذا امتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية صار
واحدة من هذه الجهة مناسب للمبدا الذي هو احدي الذات فاستحقت
لاستعدادها ومناسبتها ان تفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها ويعسر
على الانفكاك بهذه ولولاه لتداعت سريعا الى الافتراق بمقتضى طباعها
ذو صورة لا تفسد اي له صورة جوهرية نوعية يحفظ تركيبه
ولا يصدر عنها افاعيل مختلفة اصلا ولا فعل احد بشعور وهي تسمى هنا
واي مثل ان المركب التام الذي له صورة نوعية ويرجى بقاءه زمانا
اما ان يكون نشو ونماء او لا والثاني هو النبات وله صورة جوهرية
نوعية تسمى نفسا نباتية تحفظ تركيبه ويصدر عنها بلا شعور افاعيل مختلفة
من التغذية والتنمية وتوليد المثل والاول هو الحيوان وله صورة تسمى
نفسا حيوانية تحفظ التركيب ويصدر عنها تلك الافاعيل ثم الاحساس و
الحركة الارادية وقد يقال لم يتبين دليل على ان المعدني والنبات ليس
لها حس وحركة ارادية وان المعدني للسراج تغذ ونمو غايته عدم
الوجدان وانه لا يدل على العدم وقد يتمسك في شعور النبات باشارة
في الحركة بما نشاهده من ميلانه عن جهة استقامته الى الصعود اذا
هناك مانع فانه قيل ان يصل الى ذلك المانع يعوج ثم اذا حاذاه عاد
الى تلك الاستقامة وفي شجرة النخل واليقطين امارات شاهدة بذلك
وتمسك في اعتداد المعدنيات بما يظهر على المرجان الشبيه بالشديد
من هيئة النماء ولذلك قيل هو مرتبة المعدنيات واقرب معدن الى النبات
كما ان النخل هو مرتبة النبات واقرب نبات الى الحيوانات وذهب بعضهم الى
ان طبائع العناصر البسيطة لها شعور وان لم يترتب عليه حركة ارادية
واعلم ان امثال هذه الاحتمالات المبعدة لا يكشف الا عن ذي بصيرة
نافذة نافذه يغمض حدسه الى الامور الظاهرة بحسب الوجدان والتتبع
فيكشف حجابها عن نور بصيرته فيشاهد الاشياء على ما هي عليه

تقدر ما يقتضي به فكرته وحدسه وقلما يخلو مسئلة حكمية عن الحاجة
الى مساعدة الفكرة بالحدس وقد صرح بعضهم بذلك في كثير من مسائلها
كمالات اولى هي الصور النوعية فانها هي التي بها تحصل المواد
الانواع اولا ثم يترتب عليها خواصها وآثارها المسماة بالكمالات
الثانية كالصورة الانسانية اي صورتها النوعية الحالة في
مادتها المحصلة لنوع البدن الانساني التي هي كالآلة للنفس الناطقة
في التصرف في البدن واجزائه واما النفس الناطقة فانها وان كانت
كمالا اول ومنوعا في الحقيقة ومبدا للآثار والخواص الانسانية
لكنها ليست حالة في المادة بل متعلقة بها فلا تسمى صورة الا مجازا
ويصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي بلا آخره وذلك لان
تبعد العناصر وامتزاجها على درجات متفاوتة وبذلك تفاوت حال الامزجة
بالقرب والبعد بعضه الى الاعتدال فتتفاوت بحسبه في استعداد وجود
الموحد المناسبة فتفاوت الصور الفائضة عليها كمالا ونقصانا ولما
كان المركب المعدني بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة
ناقصة قليلة الاثر بعده المناسبة ولما كان النباتي اقرب منه الى الاعتدال
والوحدة استحق صورة اكمل اكثر آثارا والحيوان اقرب الى الاعتدال
والوحدة من النباتي استحق صورة اشرف واشبه بالمبدا الفياض وكل
واحدة من هذه الثلثة اي المعدني والنبات والحيوان جنس يحمل على انواع
لا نحصيها عددا بعض تلك الانواع فوق بعض فيكون هناك انواع اضافية
تنتهي بانواع حقيقية يشتمل كل نوع حقيقي منها على اصناف متكثرة كل صنف
منها على اشخاص لا حصر لها والاظهر ان يراد بالفوقية شرف بعض الانواع
على بعض في ظهور الآثار والخواص بحيث لا يعتبر اشتمال بعض الانواع
اي تلك الانواع المحصورة اشتراكها في احد الاجناس الثلثة وما هو محوز انه
يكون تحت من الاجناس التي فوق تلك الانواع متخالفة تحت الاجناس الثلثة
وكذا الحال في الاصناف والاشخاص كونها متشاركة في امور اكثر ما كل مشارك

ش الانواع وليس هذا الاختلاف لاجل الاختلاف الواقع في
المركبات نوعا وصنفا وشخصا مستندا الى الهيولى العنصرية ولا الى الصورة
الجسمية لكونهما مشتركين بين المركبات باسرها فلا يعقل ان اختلافها منهما
ولا الى المبدأ المفارق لانه احدي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات
فلا يتصور منه اختلاف فيها ورد هذا بمنع تساوي النسبة اذ يجوز ان يكون
للمفارقات اختصاص مخصوص ببعض بسبب الخصوصية اثرا مخصوصا في مادة
مخصوصة دون اخرى كما ذكره الشيخ في اختصاص نقطتي التداوير والكواكب
بجانب من الفلك دون جانب مع بساطته فانه احال هذا الاختلاف الى
العلل المفارقة لوجود ذلك الفلك وقال كما ان اختلاف الآثار يجوز ان
يستند الى القوابل يجوز ايضا ان يستند الى العلل الفاعلة واما ادعاء
كون الفاعل مختارا يفعل ما يشاء باختياره ويخص كل شيء بما تقتضيه حكمته
فهو الدين القويم والصراط المستقيم الذي تحير العقول عن مسالكها وتتيه
لمعرفة الامور الى مدبرها ومالكها ولعل الفائدة الكبرى في امثال هذه
المباحث والسعي عنها وتدقيق النظر فيها بيانها ان تظهر للعقول عجزها
عن معرفة المصنوعات وبدائع صنعها كظهور المحسوسات الى الاشعة
فتعلم حق ان لا سبيل لها الى حرم الكبرياء وحجاب قدسها فتطرق ذلك
عجزا وانكسارا وتتضرع بين يدي سيدها ومولاها حالا ومقالا ليمدها
الرحمن بانوار هدايته وتقربها اليه زلفى برحمته اولئك الذين هدوا
واولئك هم الفائزون واما الواقعون في شبهات العقول والاوهام
الخابطون في ظلماتها والمفتخرون بما ادركوا من تمويهاتها فسوف يدركون
اذا انسلخت عن انفسهم جلابيبها فظهرت لهم بصفاتها واني لهم الذكرى
اولئك ينادون من مكان بعيد واولئك هم الخاسرون ولما كان
امكان انقسام الاسطقسات غير متناه الى قوله فكان امكان الامزجة
غير متناه اعترض عليه بان الاجزاء التي يحدث فيها المزاج هي الاجزاء الحسية
وهي متشابهة واما الاجزاء الوهمية وان كانت غير متناهية فاختلافها

لا وجب

لا وجب اختلافا في المزاج خارجا كما هو مقتضى كلامكم والجواب ان الاجزاء
المأخوذة من العناصر في المركبات ترد عليها فيصح التركيب واذا الصور ثمة
الجامعة اما بان يحدث ان تلك الاجزاء وحدها او مع غيرها او ان بعضها وحده
او مع غيره وكذا آخر وسلمنا هذا التقسيم الوارد على العناصر يجوز ان يكون
غير متناه حاصلا في الخارج في الازمنة الماضية على التعاقب وكذا في الازمنة
الآتية بل مذهبهم ان الامزجة الحاصلة في المركبات الماضية غير متناهية
وان الامزجة التي ستحصل في المركبات الآتية لا تقف على حد وليس ذلك بالقياس
الى جميع الاشخاص للانواع المندرجة تحت واحد من الاجناس الثلاثة بالقياس
الى اشخاص كل نوع منها اذ المتخيل ان يوجد من عنصر جزء ثم جزء آخر
وهكذا ولا يرد انه يبقى من تلك الاجزاء ويكون هذا التقسيم غير متناه في الخارج
وليس الامر عندهم على ذلك الالتزام يقولون ان الحكمة في فسخ التراكيب
وخلع صورها ان المواد في انفسها قابلة لا نهاية وصور لا تتناهى على التعاقب
فلو لم تخلع عنها صورتها الحاصلة فيها لم يوجد فيها تلك الصور الاخرى التي
لا نهاية لها فيضيع قابليتها لها هذا لو لم يكن الفاعل غير متناه في فاعليته
او جود فاعلا غير متناه في قابليته ودبر بصنعه حوادث غير متناهية يتفاوت
بها استعداد القابل تفاوتا غير متناه كما اشار اليه فيما سبق فيفيض
منه على القابل في كل وقت بل في كل آن ما يكمل استعداده من الصور التي
لا نهاية لها فسبحانه ما اعظم شأنه كل يوم هو في شأن ولما كان
لكل نوع مزاج لا يعرض لكل نوع من انواع المركبات له مزاج يناسب آثاره
وخواصه المطلوبة منه فللفرس مثلا مزاج يناسب العدو وسائر المنافع
المتعلقة به كما ان له اعضاء وآلات تناسبها ايضا هو الذي اعطى كل
شيء خلقه وهذا المزاج يسمى الاعتدال النوعي الذي هو حد الحيوة في الحيوانات
ثم ان الاعتدال النوعي ليس في التوسط من الكيفيات الاربع على حد واحد
معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع كالانسان مثلا على امزجة
متساوية في الحرارة وسائر الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت

مزاج في الكيفيات المتضادة بحسب اسبابه المختلفة بل لكل نوع من
المركبات له اعتدال نوعي له عرض من طرفي افراط وتفريط فمزاج الانسان
مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتعدى دونه فاذا جاوز مزاج ذلك
الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد
مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان يهلك كذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد
معين لا يتعدى دونه فاذا جاوز لم يكن مزاجه بل ربما كان مزاج نوع آخر
كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان يهلك ايضا لكن ذلك المزاج
الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم
بين الطرفين امتدادا هو عرض المزاج النوعي وكذا لكل صنف مزاج يخالف
مزاج الصنف الآخر فللترك مزاج وللهندي مزاج آخر وللمزاج الصنفي ايضا
عرض بين طرفي افراط وتفريط فاذا جاوز شخص من ذلك الصنف احد طرفي
عرض مزاجه يهلك او يمرض مرضا شديدا وكذا لكل شخص مزاج له عرض ولا شك
ان عرض مزاج الصنف واقع في عرض مزاج النوعي وبعض منه واما عرض المزاج
الشخصي فانما يكون من جزئيات الامزجة الواقعة في عرض المزاج الصنفي
فقد يكون مساويا له وقد يكون اقل منه فان قلت كيف يكون مراتب الامزجة
الواقعة بين طرفي عرض المزاج النوعي اعني طرفي الافراط والتفريط غير متناهية
كما ذكره مع انها محصورة بين حاصرين قلت لم يرد بعدم تناهيها الا عدم
انحصارها في عدد مخصوص معلوم ويكون المقصود الكثرة العادية المحصورة فان قلت
قد يتوهم منه ان امزجة المركبات غير متناهية عنده بحسب تعدد المركبات
قلت تكون الامزجة والمركبات الشخصية كما ذكره الشارح هنا فانها تتعاقب
فلا يوجد منها في كل زمان الا جملة متناهية وكل مزاج واقع بين الطرفين
على حد معين ليس يحصل الا هو نوع تتصور له افراد غير متناهية فان مزاج
المركب من اجزاء نارية ضعف الاجزاء المائية ومن اجزاء ارضية وهوائية
متعادلة مخصوصة وكذا من كل واحدة منها ولكل واحد من الاوليين نسبة
مخصوصة مزاج واحد من الامزجة الواقعة بين الطرفين على حد معين له عدد

بحسب تعدد المركبات التي روعي في اجزائها تلك النسب المخصوصة فالمركبات
النوعية والصنفية وامزجتها يجب تناهيها لانها موجودة معا فلو
كانت غير متناهية لزم تناهي الابعاد بخلاف المركبات الشخصية وامزجتها
فانها غير متناهية ومتعاقبة لما مر ولنضرب لذلك مثالا فنقول مثلا من واحد
الى مائة عرض للمزاج النوعي كل عشرة منها عرض للمزاج الصنفي ثم ان
كل عدد مخصوص يوجد في متعددات غير متناهية على سبيل التعاقب
دون الاجتماع   وذلك لان مقادير الكيفيات المتضادة في
الممتزج ان كانت متساوية بين الكلام على تعادل الكيفيات وتساويها
في القوة لان المعتدل بهذا المعنى اعني المشتق من التعادل يكون في حاق
الوسط بينها بحيث لا يميل الى الحرارة ولا الى البرودة بل يكون على الحد المشترك
بينهما على السواء وكذا لا يميل الى الرطوبة ولا الى اليبوسة بل يكون على الحد
المشترك بينهما كذلك ويكون الحاصل من مجموع الكيفيتين الفاعلتين
مساويا للحاصل من مجموع الكيفيتين المنفعلتين وذلك انما يتصور بتعادل
الكيفيات في مقادير قواها بحيث لو كانت موزونة لكانت متساوية في
الوزن واما تعادل العناصر في كيفياتها فيلزم ايضا اذا كانت العناصر
متساوية في مقادير قوى كيفياتها المتخالفة كما اذا كان عشرة اجزاء منها في
مقدار الحرارة كعشرة اجزاء منها في مقدار قوة البرودة واما ان كان مقدار
الحرارة في عشرة اجزاء اكثر من مقدار البرودة في عشرة فلا يلزم من تساوي
الكيفيات في مقادير قواها تساوي العناصر في كمياتها   ولا يلزم
الخلاء مع لجواز ان تشغل بعض البسائط بالتخلخل قدر الضرورة الخلاء
وايضا مطلق المركب عنده قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا كما مر
ضرورة تساوي البسائط فيرد عليه ان المعتبر في المعتدل الحقيقي
هو تعادل الكيفيات في مقادير قوة وقد لا يستلزم ذلك كما مر تساوي
البسائط بحسب كمياتها لجواز ان يكون النار مثلا في الحرارة اشد واقوى
من الماء في البرودة بحيث يساوي قوة حرارة عشرة اجزاء من النار قوة برودة

خمسة عشر جزءا من الماء فلا يلزم تساوي البسائط في المعتدل ويمكن ان
يقال ان وابت الثقل والخفة التي بها يطلب العناصر امكنتها بالطبع مستندة
الى الصور لا بحسب كيفياتها فاذا تساوت الكيفيات في المعتدل تساوت
تلك المراتب فيها فتساوى طلبه لامكنة البسائط وان لم يكن مقادير
البسائط فيه متساوية فلو كان له ميل الى مكان احدها لزم الترجيح
بلا مرجح وقد يدفع لزومه لجواز ان يحصل له صورة نوعية تقتضي حصوله في
مكان البسائط واما ما ذكر من ان المركب اذا تساوى فيه ميول طبائع اجزائه
كان مكانه الطبيعي ما اتفق وجوده فيه فقد عرفت بطلانه لانه
اما احر مما ينبغي له آخذه فان قلت وقد يكون الاجزاء الحارة والباردة
معا زائدتين على القسط الذي ينبغي او ناقصتين معا عنه وكذا نقول
في الاجزاء الرطبة واليابسة فتزيد الامزجة الخارجة المركبة على اربعة
قلت قد ذكر بعضهم ان الخروج عن الاعتدال العدلي ان كان في كيفية
واحدة فاما بالزيادة على ما ينبغي من تلك الكيفية او بالنقصان منه واقسامه
ثمانية وان كان في كيفيتين معا كان اقسامه ثمانية عشر لان المركب
الثنائي من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد من الاقسام الستة اما
ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة في احديهما
والنقصان في الاخرى فصار الثلاثة في الستة فترتقي الى ثمانية عشر وان
كان في ثلث كيفيات كان اقسامه اثنين وثلثين لان المركب الثلاثي من
الكيفيات الاربع اربعة وفي كل واحد من الاقسام الاربعة اما ان يكون
الخروج بالزيادة فقط او بالنقصان فقط او بهما وفي هذا القسم اعني
المشتمل على الزيادة والنقصان اما ان يكون الزيادة في كيفية واحدة
والنقصان في كيفيتين او بالعكس وكل منهما ينقسم ثلاثة اقسام
فاقسام هذا القسم ستة تكون مع القسمين الاولين ثمانية فاذا ضرب الاربعة
الاول في الثمانية كان الحاصل ما ذكر وان كان في اربع كيفيات فاما ان
يكون الخروج في كل منها بالزيادة او في ثلث كيفيات وفي بعضها بالزيادة

بعض م

وفي بعضها بالنقصان وح اما ان يكون الزيادة في كيفية او في كيفيتين
او في ثلث كيفيات فاقسامه خمسة والمجموع ثلاث وستون وهذا
وهم فاسد لان الاعتدال العدلي في المزاج مبني على التناسب بين
الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللائق بحال المركب ان
يكون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة
ما دامت تكون مرعية كان مزاجه معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاؤه
الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر
الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة وامكن ان يتركب منه نوع ذلك المركب
فلا يتصور ح بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد
مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة ان كان باقيا على تلك الزيادة
كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان تكون الحرارة اقل
من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان
الخارج عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال الحقيقي
كذلك قوله وانجر البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها اعذر
عن الفصل من الاحكام بان المقصود من الفصل الثاني بيان اقسام
الاجسام الا ان الكلام قد انجر الى ذكر بعض الاحكام هناك فذكر تقسيمها
وكلما يلزم من فرض عدمه يكون محالا الا ان كلما لزم من وجوده
فرضا عدمه كان مستحيلا اذ لو كان ممكنا لامكن اجتماع وجوده وعدمه
معا وانما قلنا فرضا لان وجود مثله لا يكون الا مفروضا وذلك بانا
نفرض في البعد الغير المتناهي خطا غير متناه اذا كان هناك بعد غير متناه
سواء كان بعدا مجردا عن المادة او حالا فيها وسواء كان غير متناه في
جهة واحدة او في جهتين او في الجهات كلها امكن ان نفرض فيه
من مبدأ معين خطا غير متناه وامكن ان نقطع شيئا من ذلك المبدأ ذراعا
مثلا فيحصل خط آخر غير متناه مع كونه انقص من الاول بذراع فاذا توهمنا
انطباق مبدأ الخط الثاني على مبدأ الاول لزم انقطاع الثاني لما ذكره

وهذا هو برهان التطبيق مع اشتماله على الشرائط المعتبرة فيه لا يقال هذه
احكام وهمية لا يعتد بها في بيان احوال الاعيان الموجودة في الخارج
لانا نقول الاحكام الوهمية في المحسوسات وقد يلزم الاعيان بحسب نفس
الامر امور وهمية يحصل العكس كما عرفت اولا ترى ان الجسم يجب ان يكون
بحيث يمكن ان يفرض فيه خطوط وهمية متقاطعة على زوايا قائمة وانه اذا لم يكن
كذلك لم يكن جسما فكذلك البعد اذا كان غير متناه في الخارج وجب ان يكون بحيث
يمكن ان يفرض فيه ذانك الخطان وتطبيق احدهما على الآخر فيلزم ان يكون
الخط الذي لم يتناه بحسب نفس الامر في الوهم متناهيا بحسبها وانه محال
لم ينشأ الا من عدم تناهي الابعاد دون سائر الامور المعتبرة مع ظهور
امكانها على تقدير التناهي كما لا يخفى فيكون عدم التناهي محالا
وهذا برهان آخر هذا البرهان يدل على انه يمتنع لا تناهي الابعاد في جميع الجهات
باسرها وانه يمتنع لا تناهيها في جهتين معا واما لا تناهيها في جهة واحدة
فقط فلا دلالة على امتناعه اذ يمكن ح ان يفرض انفراج ضلعي الزاوية
بقدر امتدادهما واصلح البرهان هو البرهان المسمى بالترسي وهو ان يفرض
محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا بل يفرض محيط دائرة وينقسم اقسام
متساوية ويخرج من كل نقطتين متقابلتين من مبادي تلك الاقسام
فيحصل هناك خطوط ثلاثة متقاطعة على مركز الدائرة هي اقطارها ويحدث
عند المركز ست زوايا متساوية لتساوي القسي التي مقاديرها وكل واحد
من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان المركز بل كل نقطة يفرض على سطح محيط
به اربع قوائم وقد قسم هنا اقسام متساوية وكانت كل واحدة
ثلثي قائمة يحيط به ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان
الضلعان هما اللذان ذكرهما المص اعني ضلعي زاوية يكون الانفراج
بينهما مساويا لامتدادهما وذلك انه اذا وصل بين هذين الضلعين خطان
متساويان ووصل بين المتقابلين بخط مستقيم حدث هناك مثلث متساوي
الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث مساوية لقائمتين فلما كان احدهما الى

الى من الضلعين ثلثي قائمة وجب ان يكون الزاويتان الباقيتان على
القاعدة اعني الخط الواصل بين المنفصلين متساويتين لتساوي الساقين
لزم ان يكون كل واحدة منهما ثلثي قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث متساوية
فوجب ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين
قد امتد عشرا كان الانفراج بينهما ح عشرا ايضا واذا امتدا مائة كان
الانفراج ح مائة وهكذا فاذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية كان الانفراج
بينهما ح موصوفا باللاتناهي قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا
بين حاصرين وانه مح ولما وجب كون الانفراج مساويا وجب ان يكون
امتدادهما ايضا متناهيا فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض
امتدادهما بقدر الابعاد وقد سقط بما قررنا توهم من ان النسبة
بالتساوي بين الانفراج والامتداد انما يكون محفوظا اذا كان
الامتداد متناهيا واما اذا كان غير متناه فلا وكذا سقط ما توهم
من انا لا نم انه يلزم ان يكون البعد بينهما غير متناه بل اللازم ان يكون
هناك ابعاد عدتها غير متناهية كل واحد منها متناه للامتداد
المساوي له وهم جدا ومنشاؤه من الوهمين انا اذا توجهنا
الى الابعاد الانفراجية التي بين الضلعين لم نجد بعدا انفراجيا معينا
الا وللضلعين بعده امتداد وانفراج آخر اطول من ذلك البعد
المعين وهكذا الا انه لا يقدح في المقصود لانا نعلم اجمالا بالحدس الا بد
على ذلك التقدير من انفراج يساوي الامتداد في اللاتناهي فان قلت
انفراج ضلعي الزاوية على وجه يكون البعد بينهما مساويا للامتدادهما
لا يحتاج الى اعتبار الترس والدائرة بل يكفيه ان يعمل بالشكل الاول
من المقالة الاولى من كتاب الاصول مثلث متساوي الاضلاع
ثم يخرج ضلعان منه محيطان بزاوية الى غير النهاية فان قلت لما
على ما ذكرتم فلسبب بعض الطرق ليس من هذا المحمل على ان ما ذكرناه
اسهل لبين ايضا للمستدل بالترس انه تمسك بكل ضلعين من اضلاع

ملك الزوايا على ما تقرر وان تمسك بان تلك الاقطار المتقاطعة على المركز
اذا اخرجت الى غير النهاية وقع عرض الابعاد الذي فرض غير متناه بتمامه
فيما بينها ولا يمكن ان ينحصر فيما بين ضلعين منها يكون متناهيا فكذا اذا
ضم اليه ما انحصر بين كل ضلعين آخرين من الاضلاع الباقية كان المجموع
ايضا متناهيا فيكون عرض الابعاد متناهيا على تقدير كونه غير متناه
وان فرض تقاطع خطين على نقطة كيف كان وفرض اخراج كل منهما
من طرفيه الى غير النهاية دل على التناهي الوجه الثاني وهو ظاهر بالوجه
الاول ايضا اذا اعتبر ضلعا زاوية قائمة او منفرجة فان وتر القائمة
او المنفرجة يجب ان يكون اطول من كل واحد من ضلعيها فيلزم ان
يكون الانفراج مع كونه اطول من كل واحد من الضلعين ظاهر المتناهيين
محصورا بين حاصرين دال على الوحدة اى على ان طبيعة الجسم واحدة
في الجميع هذا انما يتم اذا كان ما ذكروه في تعريفه حدا له لا رسما وهو ممنوع
كقولنا الحيوان اما ناطق او صاهل اى يجوز جمع الحقائق
المختلفة في حد واحد مشتمل على القسمة كما في المثال المذكور فانه في قوة
حدين كانه قيل الانسان والفرس هما الحيوان الناطق الحيوان الصاهل
وهو قولنا انه الجوهر القابل للابعاد الثلاثة فمع عدم ان
الجوهر ليس جنسا لما تحته بل من ثواني المعقولات ولا يشك ان مفهوم القابل
لاشتماله على النسبة لا يمكن ان يكون ذاتيا للجسم الذي هو جوهر محض فلا
يكون هذا تعريفا حديا وكذا قولهم انه الطويل العريض العميق ليس حدا
له سواء اريد بالعرض والطول والعمق ابعاد محققة او متوهمة وكذا
قول الاشعري انه الجوهر المنقسم ليس تعريفا له حديا   والجواب
ان تخالف الخواص يستلزم تخالف الانواع اى تخالف انواع الاجسام
المتخالفة بخواص الآثار ولا نزاع فيه انما الكلام في اتحاد ماهية الجسم
المطلق المشترك بين الانواع واختلاف الخواص مستند الى الصور النوعية
المختصة بالانواع لا ينافي اتحاد المشترك هنا فلا يستلزم تخالف مفهوم حد الجسم

اى تخالف ماهيته في الانواع التي تحته   وادعى الجمهور بان البعض
قضت ببقاء الاجسام وكذا القائلون ببقاء الاعراض يدعون الحكم
ببقائها ايضا وقد ينوقش في ذلك بان ما ذكرتم حكم وهمي عرض للنفس
بواسطة تشابه المتجددات كما في الماء الجاري والسراج المتشابهة
مقدارا وشكلا ولونا والسبب في ذلك عجز الحس عن ضبط فانه يتمايز
المتماثلات وقد يؤيد بان الاجسام المركبة من العناصر كالحيوان مثلا يتحلل
منها دائما اجزاء لطيفة مع ان الاوهام تتسارع الى الحكم بانها باقية على ما
ومن ان هذا النقل من النظام غير معتمد عليه لما كان هذا المنقول.
مستبعدا جدا قريبا من السفسطة تصدى جمع للطعن في النقل ودفعا
لمنزلته عن وصمة المكابرة وتكذيبهم حديث الطفرة المشهورة منه وقيل
قوم بانه ذهب الى ان علة الاحتياج هي الامكان فادعى لذلك ان الاجسام
محتاجة الى المؤثر حال البقاء فتوهم السامعون ان حاجتها الى المؤثر لكونها
لا تتصور الا اذا كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما توهموا من كلامه
لا ما قصده به من انها غير باقية بذاتها بل بمؤثرها وحكم آخرون بان له
باعثا على هذا القول الشنيع كما ان للقائل بعدم بقاء الاعراض باعثا
عليه كما اشرنا اليه   بان الاعدام عن المؤثر غير معقول فانه
لا ضد للاجسام يرد ان الجسم لو كان باقيا لم ينعدم لذاته بل بالمؤثر
مختار وهو ممنوع لان العدم الصرف الذي هو لا شيء محض لا يصلح اثرا له واما
لوجوب كثير بان ضد ولا ضد للاجسام لتصورنا سعادة بطريانه وتمام
تفصيل هذا الدليل مع ما يرد عليه مشهور بذلك مذكور في اشباع بقاء
الاعراض كما هو رأى الاشعري ومن تابعه   فانه خال عن هذه
الكيفيات اى الهواء خال في نفسه عن هذه الكيفيات وان عرض له
الروائح احيانا كما في ورقة ذي الرائحة   فان العادة قد جرت
بخلق الالوان عقيب ذوبانها انما ذكر العادة لان ترتب وجود شيء
على وجود آخر ادعاء على عدمه ليس عنده الا بطريق جريان العادة بايجاده

بعده اذ لا مؤثر في الوجود الا الله ولا وجوب عنه ولا علية بل ليس هناك
الا اجراء عادة فاذا تكرر سمي عادة والاستدلال بالتخلف في امثال هذه
المباحث التي يطلب فيها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير اتمامه لا يفيد
الا ظنا ضعيفا   وهذا الحكم ضروري اي الحكم بان الجسم ليس مرئيا
بذاته بل بتوسط اللون والضوء ضروري يشهد عليه بان الهواء غير مرئي
لخلوه عنهما بل المرئي اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح
الاجسام ثم العقل بعد رؤيته الاجسام يحكم بان ما بين السطوح جواهر
ممتدة في الجهات اعني الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض
فذهب ارباب الملل اي اهل الشرائع المنسوبة الى الانبياء عليهم الصلاة والسلام
فان الملة هو الدين والشريعة والدهرية منسوب الى الدهر فانهم يسندون
الحوادث اليه ويبالغون في ذلك حتى ظن بهم انهم لا يثبتون صانعا وراءه
فنسبوا اليه وقد مرت في مباحث العدم اشارة الى تفصيل كلام الجمهور
من الحكماء في قدم العالم   لان الجسم لا بد وان يكون له وضع اعني به
في بيان امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون الوضع دون الموضع ليعم
الاجسام على اختلاف المذاهب في المكان ويتناول الحركة المستقيمة والمستديرة
واعترض عليه بان تقرر الجسم على وضعه لا يستلزم كونه ساكنا اولا ترى انا اذا
فرضنا العالم الجسماني كله متحركا بالاستقامة او بالاستدارة حركة واحدة
لم يختلف له وضع مع كونه متحركا قطعا والجواب ان هناك اختلاف وضع بالقياس
الى امور ثابتة في الوهم بخلاف حالة السكون اذ لا تبدل في الوضع هناك
اصلا وقد يعتبر الموضع فيقال ان الجسم لا يخلو عن الكون في حيز فان كان
اعني ذلك الكون مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز كان الجسم ساكنا والا كان
متحركا فيرد عليه انه يلزم ح ان المتحرك في كل آن غير خارج عنه ساكنا وقد
ينقض ايضا بالجسم في اول زمان حدوثه فانه ليس ح متحركا ويجاب
بان ذلك يستلزم المط وكلامنا في الجسم الباقي وقد يقال ان الجسم اذا كان
متصفا بالانتقال عن مكانه كان متحركا والا فان اعتبار الانتقال الى وضع

وحده كاف كما عرفت   واما السكون فلانه لو كان قديما امتنع زواله
يعني ان السكون امر وجودي فلو كان قديما امتنع زواله لان كل موجود
قديم يمتنع زواله اما لذاته او لعلته وانما اعتبرنا قيد الوجودي لان الاعدام
الازلية يجوز انتفاؤها كاعدام الحوادث اليومية   لان فعل المختار
محدث وقد عرفت ما فيه وان قصد المختار اذا كان تاما يستلزم الوجود المقصود
عقيبه على وجود اثره بعدما بالذات لا بالزمان   لزم من وجوب
ذلك المؤثر وجوب الاثر اي اذا كان الواجب الموجب مؤثرا فيه بلا توقف
على شرط كان علة تامة له فيستحيل عدمه اما اسناده الى المختار فلا يتطرق اليه اصلا كما
تصور قطرة الى المختار بنفسه ارادته او تعلقها وكان عدم الاثر مستلزما
لعدم ذلك الواجب فيكون ممتنعا لغيره وان كان ممكنا في حد ذاته ومن ثمة
قيل ان امكان الملزوم في ذاته لا يستلزم امكان لازمه وهذا بحث جدير
منك بامعان النظر فيه   او لكل الشرط انه كان ممكنا بعينه ان
ذلك الشرط لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان القديم المشروط به ادبيا
بحدوثه بل يجب ان يكون قديما ح ان كان ممكنا عاد التقسيم اليه ولزم
الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا توقف على شرط دفعا للتسلسل
في امور مترتبة موجودة معا فيمتنع زواله وزوال جميع ما يستند اليه ايضا
وان كان واجبا لزم من وجوب العلة والشرط معا امتناع زوال القديم
اللازم لهما   فلا نسلم ان شيئا من الاجسام عندهم منحصر في الفلكيات
والعنصريات والحركة في الفلكيات واجبة وفي العنصريات جائزة واقعة
فلا يكون سكون شيء منها دائما ممتنع الزوال قالوا واما التحقيق فهو ان
الاجسام متساوية فيجوز على كل منها ما جاز على الآخر من الحيز فلا يتصور
ذلك الا بخروجه عن حيزه   فثبت ان الاجسام لا يخلو عن جزئيات
الحركة والسكون وذلك لان تكون الحركة والسكون لها انما تكون في ضمن
جزئي قطعا فاذا لم يخل عنهما لم يخل عن جزئياتهما   وبعض منها
قدرا متناهيا كما اذا فرضنا من الآن الى الازل ومن زمن الطوفان

الى الازل وقد يعلم منا تحقيق برهان التطبيق على مذهبي المتكلم والحكيم
بوجه لا مزيد عليه   تقريره ان كل حادث موصوف بالاضافتين
المتقابلتين بناء على ما مر سيعلم في مباحث العلل من ان كل واحد من السلسلة
علة باعتبار ومعلول باعتبار فكان هناك سلسلتان متطابقتان في الخارج احديهما
بحسب المعلولية والاخرى بحسب العلية فكذا ههنا كل واحد من السلسلة سابق
باعتبار ومسبوق باعتبار فكان هناك سلسلتان متطابقتان في الخارج احديهما
بحسب المسبوقية والاخرى بحسب السابقية فنوجب في القاعدة كما مر تعدده
زيادة السوابق بواحد وفي النازل انه اعتبر زيادة المسبوقات بواحد
رعاية لتوافق الاضافتين اعني السابقية والمسبوقية في العدد كما عرف
وجوب ذلك في العلية والمعلولية وقد عرفت هناك ان هذا الدليل راجع الى
التطبيق في الحقيقة مع قلة مؤنة في تحصيل السلسلتين كانهما حاصلتان في
الخارج بلا عمل منا   فلان الشيء فقط بحدوث ما لا ينفك عن
الحوادث المتناهية وذلك لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا
فالذي لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان منفكا
عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله واما قول الشارح فلا يجوز اما
ان يكون في العدم منفكا عن الحوادث وللاوات بي يلزم منه قدم الحوادث
فان تم دل على ان ما لا ينفك عن الحوادث سواء كانت متناهية او غير متناهية
يكون حادثا وسيرد مناقشته في غير المتناهية   ولقائل ان يقول اعلم
انهم استدلوا على حدوث الحركة بانها تقتضي المسبوقية بالغير اما لانها انتقال
من حالة الى اخرى واما لانها الكون الاول في المكان الثاني كما مر فاورد
عليهم الحكماء ان اردتم ان تكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير ان نوع الحركة و
ماهيتها تقتضي المسبوقية فممنوع وان اردتم به انها تقتضي ان يكون كل جزئي
منها مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لم لا يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة
غير متناهية بان يكون قبل كل حركة اخرى لا الى نهاية ويكون ماهية
الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد الا ان كل واحد منها حادث

ولا يلزم

ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها باخر ان يكون مجموع الجزئيات
مسبوقا بشيء آخر غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد مع ذلك الغير شيء
من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها فيكون الماهية ايضا حادثة
مسبوقة بذلك الغير فانفصلوا عن هذا الايراد تارة بان ماهية الحركة
تستدعي لذاتها المسبوقية وتارة بان ما ليس افراد بلا غير النهاية
في اما الاول فبان يقال ان ماهية الحركة مركبة من امر منقضي ومن
امر متحصل لان الحركة لا بد ان تكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها
ولا شك ان الامر المتحصل مسبوق بالامر المنقضي وماهية الحركة
لا تحصل الا بهما فهي متعلقة بالمسبوقية بالغير فلا تكون قديمة وقد يجاب
عن ذلك بان ماهية الحركة حاصلة في كل واحد من المنقضي والمتحصل
باقية معهما لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة
وكل واحد من المنقضي والمتحصل جزئي من جزئيات ماهية الحركة فهي
محفوظة بكل منهما فلا يلزم من مسبوقية المتحصل بالمنقضي مسبوقية
الماهية وهكذا الحال اذا قسم ذلك المنقضي الى جزئين يتقدم احدهما
على الآخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئي لماهية الحركة
الموجودة فيه وهذا معنى قوله نوع الحركة باق مع الامور المنقضية
والامور الحاصلة والمركب من امر منقضي ومن امر متحصل يرجع الى
اشخاصها لا الى انواعها فيلزم ان يكون كل شخص منها حادثا لتركبه
منهما من المنقضي والمتحصل فيكون ذات الشخص متعلقة بالمسبوقية
بالمنقضي الذي هو غيره دون ماهيته لكن قوله ولم يدل دليل على
ان ذلك النوع مسبوق بالعدم مدفوع بان ماهية النوع الانتقال
او الكون الثاني كما مر فلا ان تكون مسبوقة بغيرها وربما نوقش
في هذا الدفع بانه لم لا يجوز ان يكون الانتقال مسبوقا بوضع حاصل
في انتقال سابق وهكذا الى لا نهاية له فيكون ماهية الانتقال في كل
فرد من افرادها مسبوقة بشيء حاصل في فرد آخر منها الى لا نهاية فهكذا

الحال في الكون الثاني فانه يجوز ان يكون مسبوقا بكون آخر وهو ثان
ايضا وتتعاقب افراده الى لا نهاية له فيكون ماهية الكون الثاني في كل
فرد واحد من افرادها مسبوقة بغيرها من افرادها وبهذا المقدار اعني تعاقب
الافراد الى غير النهاية كاف في كون المتحرك غير مسبوق بالعدم وغير خال
عن الحركة في شيء من الازمنة الماضية التي لا تتناهى سواء وصف ماهية
الحركة المستمرة في الماضي على هذا الوجه بالعدم او لا كما ان تلاحق افرادها
الى غير النهاية كاف في اتصاف محل الحركة بها وعدم خلوه عنها في الازمنة
الآتية التي لا تتناهى سواء وصفنا الحركة المستمرة في المستقبل على هذا الوجه
بانها ابدية ام لا والحاصل ان ماهية الحركة اي التسليم انما تستدعي المسبوقية
ماهية ان تكون مستمرة في الماضي لمحلها في ضمن فرد معين او افراد متناهية
لكنها لا تنافي استمرارها لتعاقب افرادها لا نهاية لها فقد لاح ان النزاع
بين الفريقين في تعاقب الحركات الغير المتناهية وان ذلك هل يجوز ام لا
فيقال اذا استدعت ماهيتها المسبوقية لذاتها لم يوجد شيء من افرادها
في الازل والا لكانت الماهية في ضمن ذلك الفرد غير مسبوقة بشيء وح كان
محلها الازلي خاليا عنها لانا نقول ليس الازل امرا محدودا معينا حتى يرد فيه
مانه ان وجد فيه حركة كانت قديمة وان لم يوجد خلا محلها الازلي عنها مطلقا
بل كل زمان يوجد من اجزاء الازل يوجد فيه حركة ويكون قبله زمان آخر يوجد
فيه اخرى سابقة على الاولى وهكذا فمسبوقية الحركة لذاتها لا تنافي تعاقب افرادها
الى لا نهاية له وقس واستكشف ذلك بحال الابد فانه ايضا ليس محدودا معينا
يوجد فيه حركة مخصوصة متصف بانها ابدية لا يزول اصلا بل كل زمان يوجد من
اجزائه يوجد فيه حركة ويكون بعده زمان آخر يوجد فيه حركة اخرى متاخرة
عن الاولى ومقارنة لعدمها الطاري عليها فلا يوصف شيء من تلك الافراد
بالابدية مع كون الحركة مستمرة لمحلها ابدا فان قلت الحركة الموجودة في الخارج
ما هي بمعنى التوسط من مبدأ ومنتهى فلا بد ان يكون مسبوقا بالمبدأ قلت جوابه
على ما سبق ما قد عرفت في الاستقبال وكونه مسبوقا بحالة المستقل عنها منقول

ههنا جاز ان يكون التوسط مسبوقا بعدم اعني بتوسط آخر وهكذا
تتعاقب افراده الى لا نهاية له فان قلت الحركة بمعنى التوسط واحد شخصي
لا تتعدد ما لم تنقطع الحركة كما سبق فيلزم ان يكون دورات كل فلك من
الازل الى الابد كما هو رايهم حركة واحدة شخصية متصفة بالعدم وانه
مح لما عرفته قلت اعترافهم ذلك انما كان في الحركة بمعنى القطع واما الحركة
التي نعبر عنها بالتوسط فقد قالوا انها حالة توجد للجسم في آن لا امتداد
لها في نفسها ولا انقسام لكنها تستلزم امرا ممتدا سيالا هو تبدل الاوضاع
او الامكنة التي لا تتصور الا في زمان ويكون مع اي تلك الحالة ثابتة في كل
آن من ذلك الزمان فجاز ان يكون تلك الحالة غير مسبوقة بالعدم ومستلزمة
للتبدل والانتقال مع بقاء تلك الحالة بشخصها على وجه تتعاقب هناك تبدلات
غير متناهية من وضع الى وضع وكانهم ارادوا بماهية الحركة العددية هذه الحالة
المستمرة التي توصف في كل آن بانها توسط بين مبدأ ومنتهى معينين ومثل تلك
الآن بانها توسط بين مبدأ ومنتهى اخرين وهكذا الى لا نهاية له وقالوا هذه
الحالة المستمرة في ذاتها المستندة لتجددات تتعاقب وضعية بلا بداية
هي الواسطة بين عالمي القدم والحدوث ولولاها لم يتصور ارتباط احدهما
بالآخر لان الحادث لا يكون علة تامة باسرها لقديم والقديم اذا كان
علة تامة لشيء لا يتخلف عنه معلوله فلا ربط حادث في سلسلة علله الا
قديم ولا تسلسل قديم في سلسلة معلولاته الى حادث بل لا بد هناك من امر
ذي وجهين استمرار وعدم استقرار من حيث استمراره يستند الى قديم
ومن حيث عدم استقراره المتجدد المتعاقب لا الى اول يصير سببا لفيضان الحوادث
من العدم وبتوسطه عالم الحوادث مستند الى المبدأ القديم سبحانه وتعالى
واما الثاني اعني بيان تعاقب الحركات الى غير النهاية فان تمسك بالتطبيق على
الوجهين المذكورين في متن الكتاب يرد عليه ما ذكره الشارح وتحقيقه ما قد عرفت
من ان برهان التطبيق يتم بشرطين احدهما اجتماع الآحاد في الوجود اما
خارجا واما ذهنا والثاني ترتبها طبعا او وضعا وقد فقد ههنا الشرط الاول

واجيب عنه بان التطبيق لا يتوقف على وجود الآحاد معا لان احدى الجملتين
اما ان تكون لها في حد نفسها ان ينطبق على الاخرى او لا فجملة الحوادث
المتعاقبة لا بد ان تكون لها مع قطع النظر عن وجودها الخارجي والذهني
احد الامرين وهو منقوض بمراتب الاعداد الى لا نهاية بديهة وايضا قد
واعضا ان اراد ان تلك الآحاد مع كونها معدومة خارجا وذهنا يمكن ان ينطبق
بعضها على بعض امامع التساوي او بدونه فهو بط ضرورة ان وقوع شيء ازاء
آخر في نفس الامر يتوقف على وجودهما في زمان الوقوع اما في الخارج واما في الذهن
وان اراد ان تلك الآحاد اذا وجدت معا في الخارج او الذهن يحصل من قبول
الانطباق على احد الوجهين وعدمه في ما نحن اذ امكن وجودها معا في علم الله تعالى
وفي علم الملأ الاعلى فذلك يكفينا في اتمام دليلنا فانا نعلم شيئون كل العلوم
على نحو آخر غير الوجود الذهني او نعلم لا شيئون لها في تلك العلوم لعدم دخول
الزمان فيها كما سيأتي اشارة اليها ان شاء الله تعالى وقد قال كما في حاشية
التجريد ان التطبيق ثم فيما ضبطه الوجود اما على الاجتماع واما على التعاقب
كما في الحوادث فان التطابق فيها يكون حاصلا بحسب الواقع سواء توهم ام لا
واما التطبيق في مراتب الاعداد فهو محض يتقطع بانقطاع الوهم لان القوى
الجسمانية متناهية الآثار عندهم قال الامام الرازي رحمه الله في المطالب
العالية هذا ما حصلنا من تقرير هذه الحجة بعد الافكار المتوالية في مدة اربعين
وقد تمسك في ابطال تعاقب الحركات الغير المتناهية بان كل حركة منها مسبوقة بعدم
ازلي ممتنع عدم ما ينافي الازل فلا توجد حركة منها في الازل والا اجتمع وجودها
وعدمها فيه واجيب وجاب عنه بانكم ان اردتم باجتماع العدمات في الازل اجتماعها
في حين معين من احيانه فممنوع اذ ما من حين يفرض في الازل الا وسبقه واحد
من تلك العدمات لوجود حركة ما فيه وان اردتم انه لا ترتب في بدايات تلك العدمات
لما وجد ترتب في بدايات وجوداتها فهو مسلم ولا يلزم من اجتماع بعض الوجودات مع
بعض العدمات مجدورا لخصمه ما قد عرفت من ان الازل ليس زمانا محدودا او ذلك على
قياس الابد فان الحوادث اذا فرضت متلاحقة متعاقبة غير متناهية لم يكن شيء منها

ابديا يمتنع عدم ما ينافي الابد على معنى انها لا ترتب في نهايات تلك العدمات
كما يوجد هناك ترتب في نهايات الوجودات فلا يفرض جزء من اجزاء الابد
الا ويبقى فيه واحد من تلك الوجودات ولا يجمع في زمان وتحقق منه وجود
وعدم لشيء واحد بل نقول ان وضوح حال الازل بالقياس على حال الابد فان
قلت ما ذكرته من حال الابد وتعاقب الحوادث فيه واستمرار اتصاف كل منها
ابدا يسهل علينا ادراكه بخلاف حال الازل وما ذكرته فيه قلت نعم لكنهم قالوا
ان ذلك لعجز الوهم عن توهم ما لا يتناهى حاصلا بالفعل سواء كان مجتمعا او متعاقبا
كما في الازل والحوادث الواقعة فيه ولذلك يتحير في ادراك الازل تعالى واما
الابد فلا يتوهم منه ومن حوادثه الى شيء فيه حاصل بالفعل الا ما كان متناهيا
وعجز الوهم ما لا يلتفت اليه لان العقل يدرك كلا منهما اجمالا ويحكم بصحة ما ذكرنا منهما
ولقائل ان يقول لا نم ان السكون اذا توقف على شرط ممكن الى آخره
بهذه مناقضة واهية لان الكلام على تقدير كون السكون قديما فلو كان كل شرط
موقوفا على آخر فان كانت هذه الشروط مجتمعة معا لزم التسلسل المحال كما
قررناه هناك وان كانت متعاقبة كما ذكره لم يكن السكون الموقوف على مضي
تلك الامور المتعاقبة قديما قطعا وهو خلاف المفروض هذا وقد قالوا لا نم
ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فاذا
كان ثابتا للجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها
كاعدام الحوادث المسبوقة على ما مر واجيب عن ذلك بان الكون اعني حصول الجسم
في الحيز امر محسوس فيكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون وامتيازهما
بالعوارض الخارجة فيكون السكون موجودا كالحركة وقد يعضي عنه بتغيير الدليل
فيقال لو وجد جسم قديم لزم احد امرين اما ان يكون له كون قديم واما ان
يكون هناك قبل كل كون كون لا الى نهاية واللازم بقسميه بط اما الملازمة
فلان الجسم لا بد له من كون فان وجد له كون غير مسبوق بآخر لزم الاول وهو
والا لزم الثاني اذ لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو ذلك الجسم عن الكون
واما بطلان القسم الاول فيما بيننا به حدوث السكون واما بطلان القسم الثاني

في التطبيق واعتبار تضايف السابقة والمسبوقة واعتبار اجتماع العدمات
في الازل على ما قرر وح يسقط مؤنة بيان كون السكون وجوديا وكذا مؤنة امتناع
خلو الجسم عن الحركة والسكون وقالوا ايضا لم لا يجوز ان يكون الشرط الذي
يتوقف عليه السكون القديم عدميا كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال
السكون لزوال الشرط لا لزوال الواجب حتى يحكم بامتناعه واجيب بان القديم
اذا توقف على عدم حادث كان منافيا لوجود ذلك الحادث ضرورة ان وجود
المشروط ينافي انتفاء شرطه فيتوقف وجود الحادث على انتفاء ذلك العدم فلو توقفت
انتفاؤه على وجود الحادث دار وفيه بحث لان اللازم من منافاة العدم لوجود
الحادث ان لا يجامع وجود الحادث بل يستلزم عدمه ولا يلزم من استلزامه اياه
توقفه عليه ليدور فان قلت لما جاز زوال العدمات الازلية الممكنة دون الوجودات
الازلية الممكنة قلت ذلك لان الوجود الممكن الازلي لا بد ان يستند الى وجود
واجب اما ابتداء واما بواسطة ازلية مستندة اليه ايضا دفعا للتسلسل مح فيكون
زواله مستلزما لزوال الواجب الممتنع فيكون ممتنعا لغيره ابدا كما مر واما العدمات
الازلية الممكنة فلا يستند كل واحد منها الى عدم ازلي آخر ممكن ينتهي
الى عدم واجب اعني عدم الممتنع بل يترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا الى لا نهاية
لكان عدمات الحوادث المتعاقبة فاذا زال بعض تلك الاعدام بوجود بعض تلك الحوادث
زال العدم المستند اليه ويكون زوال ذلك البعض من الاعدام مستندا الى زوال
بعض آخر قبله الى ما لا نهاية له فيستند وجودات الحوادث وزوال عدماتها الازلية
متعاقبة متتالية الى ما لا يتناهى وليس ذلك تسلسلا مح فان قيل يجوز ان يستند
الوجود الممكن الازلي الى شرط عدمي ممكن ازلي مستند الى آخر كذلك الى ما لا
يتناهى وح جاز زوال ذلك الوجود الازلي كما صورته في العدم الازلي قلت
ذلك محتمل فيرد المنع على قوله واما بواسطة ازلية مستندة اليه ايضا دفعا
للتسلسل مح فان الازلية اذا كانت عدمية لم يلزم من عدم استنادها اليه تسلسل مح
كما عرفته ويرجع الى ما ذكر من جواز كون السكون القديم متوقفا على شرط عدمي
فيزول بزواله وانما اطنبنا في هذا المقام لينكشف كنه المسئلة [illegible]

الواسطه

فيه الاوهام ولا يخفى عليك ان القدح في دليل خاص لا يستلزم القدح في المدلول
ولان العلم به من دليل آخر واعلم انه قد وقع في بعض نسخ الشرح الحاقات منها
ما هو مذكور كما قررناه ومنها ما لا طائل تحته بعد منه كما لا يخفى على من اتقن
الابحاث السابقة واوردنا ما ههنا   اشار الى حدوث الاعراض الجسمانية انما قيد
الاعراض بالجسمانية لان اللازم من حدوث الاجسام حدوث الاعراض القائمة بها
دون الاعراض القائمة بالمجردات القديمة الا انه لما لم يثبت وجود تلك المجردات
لم يثبت الاعراض القائمة بها فلذلك قال المص ولما استحال قيام الاعراض
الا بالاجسام ثبت حدوثها واراد بحصر قيامها في الاجسام استحالة قيامها
بانفسها فظهر ان عالم الاجسام والامور الحالة فيها من صورها واعراضها
حادث وكذلك النفس الناطقة الانسانية المجردة والاعراض القائمة بها كما سيأتي
واما العقول والنفوس الفلكية فلم يثبت دليل على وجودها فالعالم المتيقن بوجوده
حادث باسره   اراد ان يشير الى اجوبة دلائل القائلين بقدمها وذلك
لان مشرب المدعي لا يصفو عن كدر الشبوت الا بدفع شبه الخصم   مقرر به [?]
الدليل الاول منها ان الاجسام لو كانت حادثة اي لو كانت الاجسام حادثة
اذ لو كانت حادثة الخ   فالمراد ان خلف ولذلك قال فيما بعد هذا خلف مع انه
سوء المدعي لان الخلف اللازم على تقدير عدم المدعي قد يكون عين المدعي لانه
مستحيل على تقدير عدمه كما لا يخفى   وكلاهما مح اما الدور فظ واما
التسلسل فلانه في امور موجودة معا مترتبة لان الكلام في المؤثر الموجد
فلذلك المؤثر لا يخ اما ان يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في ايجاده حاصلا
في الازل اولا اراد بجميع ما لا بد منه جميع ما يتوقف تأثيره عليه من وجود شرط
كتعلق الارادة مثلا ان كان فاعلا بالاختيار وعدم مانع ان تصور هناك
مانع والتفصيل في الرد ان تردد اولا في جميع ما لا بد منه في تأثيره
في الاثر الصادر عنه اولا ثم يوحد [?] المؤثر مع ذلك الاثر ويردد في جميع ما لا بد
منه في كونه مؤثرا في الاثر الصادر عنه ثانيا وهكذا   فان كان لزم [?]
قدم اثاره لان اثره الاول لازم له بحيث يستحيل انفكاكه عنه واثره الثاني

لازم لمجموع المؤثر والاثر الاول كذلك فيلزم قدم الجميع   فليفرض
ذاته مع مجموع الامور المعتبرة في المؤثرية هذا هو الاصل الذي تمسك به
في امتناع تخلف المعلول عن علته التامة كما سلف   وان كان الثاني
كان ذلك ترجيحا وفي بعض النسخ ترجحا لاحد طرفي الممكن المتساوي بالنسبة اليه على
الآخر وذلك لان الترجيح الحاصل من المؤثر المستجمع لجميع الامور المعتبرة في
مؤثريته مشترك بين الوقتين بوقوع احد الطرفين في احدهما دون الآخر
مرجح له بلا مرجح من مرجح وان فرض هناك مرجح كان بلا مرجح وكلاهما
محال   فلا بد ان يتوقف على حادث كذلك فلا بد ان يتوقف تأثيره
على حادث ولعله آخر عار عن الفائدة اذ محصول الكلام ان جميع ما لا بد منه
في المؤثرية اذا لم يكن ازليا كان بعضها حادثا ولا بد لذلك الحادث من مؤثر
فيتصل الكلام اليه   ويلزم الدور او التسلسل مع التسلسل لكونه في
المؤثرات المترتبة المجتمعة في الوجود بطريق الاتفاق واما التسلسل المذكور في قوله ويلزم
العدم او التسلسل في الحوادث لا الى اول فتحصله فيه فلا مشكل في مقام المنع ان يلزم
صحته فلا يتم الدليل على ما هو مطلوب المستدل ههنا اعني قدم الاجسام ونفي حدوثها
نعم يلزم ان يكون صدور الحادث عن القديم مسبوقا بسلسلة من حوادث متعاقبة غير
متناهية كما هو مذهب الحكماء في الحوادث اليومية فان قيل تلك الحوادث المتعاقبة
مقربة للمعلول الحادث الى المؤثر القديم فلا بد لذلك الحادث من مادة لان القرب
صفة لها بالحقيقة وتلك المادة لا بد ان يكون قديمة والا احتاجت الى مادة
اخرى ويلزم التسلسل كما تقرر في مباحث الحدوث ولما لم يجز خلوها
عن الصور كانت الصورة ايضا قديمة فيكون الجسم قديما قلنا هذه المقدمات
باسرها ممنوعة عندنا لم لا يجوز ان يكون تلك الحوادث امورا اعتبارية
كتعلقات الارادة القديمة او تصورات متعاقبة لامر مجرد ويكون كل سابق
من التعلقات او التصورات شرطا للاحق الى ان ينتهي الى تعلق او تصور هو
شرط لحدوث الاجسام   فان الاوقات التي يطلب فيها المرجح معدومة
يدل على ان المختار في الجواب عن شق الترديد هو ان جميع ما لا بد منه في المؤثرية

حاصل في الازل لان حدوث الترجيح بلا مرجح انما يتوقف على الشق الاخير
وحاصله ان جميع ما لا بد منه في التأثير وان كان حاصلا في الازل الا
ان الزمان هناك موهوم ولا تمايز بين اجزاء الوهم الا بمجرد التوهم
فبطلان الترجيح في تلك الاجزاء لوقوع الاثر سواء كان زمانا او غيره من
الاحكام الوهمية في الامور المفروضة الصرفة وانما غير مقبول اصلا ولا وجود
للزمان الا مع اول وجود العالم ولا ترجيح بلا مرجح في وجود الزمان لما عرفت
واما وجود غيره من العالم فلم يمكن قبل الزمان فوجد في حال ابتداء وجود
الزمان وانت تعلم ان المقدمة القائلة بعدم امكان وقوع ابتداء سائر
الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان مشترك في الجواب بل يكفي ان يقال
قبل وجود الزمان لا وقت محققا حتى يطلب هناك ترجيح بعض على
بعض وقد وجد الزمان وغيره من الاجسام معا فلا اشكال ومع هذا
مشترك كثير يرد عليه ما ذكره الشارح من انه يلزم ح ان لا يكون جميع ما لا بد
منه في المؤثرية فيما عدا الزمان حاصلا والمقدر خلافه وقد قيل ان المجيب
قد اختار في الجواب الشق الآخر وهي ان ذلك الا والذي يتوقف عليه التأثير
وليس حاصلا في الازل هو ابتداء الزمان كان قال المستدل ابتداء الزمان
لما كان حادثا احتاج الى مرجح حادث عند حدوثه اجيب بان الفاعل عندنا
مختار فله ان يرجح بلا داع ومرجح فيكون قول المص والمختار يرجح احد مقدوريه
لا لامر اشارة الى هذا المعنى فيكون من تتمة الجواب عن الاصل الاول لا
جوابا عن ذلك مستانفا ويحتمل ان يكون اشارة اليهما معا وانما كان
لم يكن ما اورده الشارح متجها على الجواب وانما يتجه عليه اذا اختير في الجواب
ان جميع ما لا بد منه في التأثير حاصل في الازل كما توهم على ما يدل عليه تقدير
المرجح كما قررناه وانت تعلم ايضا ان تعريف القائل يشتمل على اشتداد ما
منه وفي عبارة المص ايضا اذ يكفي ان يقال ان الفاعل المختار يرجح وجود العالم
زمانا او غيره على عدمه بمجرد اختياره بلا داع اليه والجواب الصحيح ان يقول
اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت آخر لاجل تعلق الارادة

العديمة يرد على ان ذلك التعلق اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما
وجب ان يكون المتعلق به الذي يكفي في وجوده هذا التعلق ايضا قديما اذ
لو اختص بوقت دون آخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من
ذلك التعلق يعم الاوقات باسرها لا يقال لعل الارادة القديمة تعلقت
في الازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد بذلك التعلق
القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول فحينئذ يتوقف وجوده على حضور
ذلك الوقت الذي هو حادث فينتقل الكلام الى حدوثه وان كان تعلق الارادة
القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه فان كان حدوثه بتعلق آخر حادث وهكذا
تسلسل التعلقات الى ما لا نهاية فاما ان يلتزموا هذا التسلسل في مقام المنع
مع كونه خلاف مذهبهم كما مر واما ان يقولوا ان التعلق امر اعتباري فلا
يحتاج حدوثه الى المؤثر الا ان البديهة تشهد بان كل حادث وجوديا كان او عدميا
يحتاج الى مؤثر يخصصه بوقت حدوثه ان كان موجبا لذاته لزم من
قدمه قدم الاثر ... عليه بان يقال ان اثر الموجب القديم انما يكون قديما اذا صدر
عنه بلا واسطة اصلا او بواسطة قديمة ايضا واما اذا صدر عنه بتوسط
حوادث متعاقبة الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية عند الحكماء الا ان فيه
التزام التسلسل في الحوادث الذي يخالف رأي المتكلم ولا بد له عليه
في الايجاد وذلك لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك يفعل بقصد
وميلان فلا يختار الحادث ولا يميل اليه الا اذا كان هناك مرجح
الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى به من تركه فكان بالايجاد
محصلا لتلك الاولوية ومستكملا بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته
وبهذا بطل وجوب ان يكون المبدأ المؤثر في الاجسام موجبا فيكون قديمة
بناء على رأي بعض فان الاشاعرة ومن اقتفى اثرهم جوزوا
ترجيح الفاعل المختار لاحد مقدوريه بلا داع يدعوه اليه ولذلك التزموا القول
بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار
وتمسكوا في هذه الدعوى بمثل قدحي العطشان ورغيفي الجائع وطريقي الهارب

من التسبيح المساواة في جميع الجهات الى تصور الترجيح بها على ما اشتهر منهم واما
المعتزلة ومن كان ذهب مذهبهم فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والله سبحانه
وتعالى منزه عنه وزعموا الغرض الراجح لفعاله عن المنافع والمضار فيكون
راجعا الى المخلوقات ورعاية مصالح العباد والاحسان اليهم والى هذا اشار
بقوله وعند بعض العامة استحالة التعطيل الفاعل واما الحكماء فقد زعموا
ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذي ذكرناه لا يتصور
منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا به ناقصا في ذاته فلذلك نفوا الاختيار
بهذا المعنى عنه تعالى وقالوا انه كامل في ذاته وصفاته راجع الى ذاته عالم
بافعاله على احسن وجوهها بحسب اقتضائها عنه فيكون فاعلا لذاته وعالمه
بفعله بالمعنى الذي صورناه في مباحث العلة الغائية وانا قلنا نفوا عنه
الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل ثابت له تعالى اتفاقا واما قوله ولانه فوق الكمال اشارة الى
ان كمال الشيء في نفسه باستغنائه عما سواه عند حصول جهات الكمال فيه
باسرها وهناك مرتبة اخرى اعلى من هذه المرتبة وهي ان يكون في رتبة الكمال
وفوقه شأنه بحيث يستحيل ان لا يحصل الكمال منه على غيره ولا يزول
عنه النقصان بحسبه فالذي يكون في هذه المرتبة اعني ما فوق الكمال لا بد
ان يكون فاعلا مفيضا فكونه تعالى فاعلا لانه فوق الكمال وهذا هو الغاية
والنهاية في الكمال اولا لمفارقة الفيض والتكميل عنه يستحيل المفارقة ايضا
ويلزم من قدم المادة قدم الصورة لما مر عندهم من ان الهيولى
يمتنع خلوها عن الصورة فان كانت واحدة كان الجسم المركب منهما قديما بشخصه
وان كانت متعاقبة كان قديما بنوعه وباقي المقدمات المذكورة في الدليل
الثالث قد سبقت الاشارة اليها في الكتاب وقد عرفت ما فيه اشارة
الى اعتراض يرد هناك على الجواب فارجع اليه تقرير الرابع هذا هو
الاستدلال بتقدم الزمان على قدم الجسم وتقريره الظاهر المشهور ان يقال
لم لا يجوز ان يكون الزمان حادثا والا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا يمتنع

معدان يجامع السابق المسبوق اعني السبق الزماني فيلزم ان يكون عدمه
مقارنا لزمان فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف وايضا اذا
كان الزمان قديما وهو مقدار الحركة كانت الحركة ايضا قديمة فيكون محلها
اعني الجسم قديما وهو المطلوب واجيب عنه بان سبق عدمه على وجوده انما يلزم
اذا كان الزمان معدوما ثم وجد واما اذا لم يوجد اصلا كما هو مذهبنا من ان
الزمان امر موهوم فلا وايضا لا نم ان ذلك السبق يستدعي كون السابق مقارنا
لزمان ليلزم ذلك الخلف واليه اشار في الشرح بقوله والقبلية لا تستدعي الزمان
واما تقرير الشارح للدليل الرابع فهو ان يقال قبل كل حادث لا الى اول
وذلك ينافي القول بحدوث العالم اما الاول فلان الزمان لا يقبل العدم
بل هو امر مستمر وذلك لان كل محدث فعدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها القبل
البعد وهذه القبلية صفة ثبوتية معروضها الزمان كما مر فقبل اول الحوادث
فرضا زمان معين هو مقدار الحركة مخصوصة هي حادثة ايضا فننقل الكلام
اليها فقبلها ايضا زمان وحركة مخصوصة اخرى هي حادثة ايضا وهكذا فقبل
كل حادث حادث لا الى نهاية في زمان مستمر واما الثاني فلان تلك الحوادث
المتسلسلة لا الى اول اعني الحركات المتعاقبة لا الى بداية تستلزم [illegible]
ه ما تقرير الجواب ان القبلية لا تستدعي الزمان فلا يلزم ان يكون قبل كل حادث
زمان حتى يلزم تسلسل الحوادث المنافي لحدوث العالم وقد عرفت
ما فيه اشار قبلا ما اورده هناك على هذا الجواب الاول من العلة
الفاعلية اي الاول ماخوذ من العلة الفاعلية حيث قيل فيه ان المؤثر اما ان
يستجمع جميع ما يتوقف عليه المؤثرية اولا والثاني ماخوذ من العلة الغائية حيث
قيل فيه ان الفاعل لا يجوز ان يكون مختارا يفعل لغاية والثالث ماخوذ من العلة
المادية حيث قيل فيه ان مادة الاجسام يجب ان تكون قديمة والرابع ماخوذ
من العلة الصورية بناء على تشبيه الزمان او الحوادث المتعاقبة بالعلة الصورية
لا يتعلق بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فانما قيد التعلق بذلك
لان تعلق التاثير في الاجسام جائز عندهم اي ليس بجسم ولا جسماني اراد بالجسماني

الجوهر الذي هو جزء للجسم المطلق كالمادة والصورة او جزء لنوع منه
كالصورة النوعية للاجسام والجوهر المتعلق بالاجسام تعلق التدبير
كالنفس الناطقة وكذلك لا يعتبر في الجسماني على ما هو جزء الجسم باطلاقه وتحيز
ويحل النفس الناطقة داخلة في المجرد الذي استدل بهذا الدليل على عدمه
لانها كالعقل تشارك ذات الباري في انها ليست متحيزة بالذات ولا حالة
في متحيز بالذات اي حقيقة مرتبة الدخل العيب والريبة وكذلك
الدخل بالتحريك يقال في هذا الامر دخل ودخل اي عيب والعيب والريبة في
الدليل هو الضعف في الترتيب فلذلك فسر الدخول بالضعف المزيف واحد
من جميع الجهات اي لا تكثر في ذاته بل هو واحد في الذات بلا شائبة تركيب
لا في صفاته لانها عين ذاته والا لصدر عنه امران لان الجسم
مركب من الهيولى والصورة ولا شك ان صدور المركب عن العلة انما يكون
بصدور مفرداته عنها فلا حاجة الى قول وليس واحدة منها علة للاخرى
الى آخره لان ذلك انما يتصور اذا صدر عن المبدأ احد الجزئين اولا ثم
صدر عن هذا الجزء الجزء الآخر وقد سبق فيما بعد انه لا يجوز ان يكون
الصادر الاول احد جزئي الجسم اعني الهيولى والصورة لكنه بالغ في نفي
صدور الجسم عن المبدأ اولا بان ذلك اما بان يصدر عنه كل احد من
جزئيه ابتداء واما بان يصدر عنه احدهما ويصير علة للآخر فيصدر الآخر
عنه او بضميمة واسطة مطلقة للآخر فيصدر الآخر عن المبدأ بتوسط
والثاني اعني صدور احدهما عن المبدأ وصيرورته علة او واسطة للآخر
باطل بمعنى الاول فيلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي امران في مرتبة
واحدة والمراد بالواسطة المطلقة ما يتوسط بين الفاعل والمنفعل بحسب
بانفراده والتوسط في هذا الوجه يستلزم كون الواسطة بحسب شخصها
متوسطا بينهما بخلاف التوسط من حيث الماهية او تعاقب الافراد كما هو
مذهبهم في كون الصورة شريكة لفاعل الهيولى وح يتجه ان يقال لم لا يجوز
ان يكون احدهما واسطة للآخر واسطة غير مطلقة فلا يلزم ان يصدر عن المبدأ

اسوان ابتدأ وليس كذلك اي ليس بعدم احدهما على الاخرى
بالشخص لان الهيولى علة قابلة لتشخص الصورة والصورة علة فاعلة لتشخص
الهيولى فلا تقدم لاحدهما من حيث انها متشخصة على الاخرى اما الصورة فلان
فاعليتها موقوفة على تشخصها اي الصورة سواء كانت جسمية او نوعية لا تتصور
كونها موثرة وفاعلة لوجود شيء في الخارج الا بعد كونها موجودة فيه ولا وجود
في الخارج الا للمتشخصات دون المبهمات وتشخص الصور موقوف على المادة لما تقدم
آنفا من انها علة قابلة لتشخصها ضرورة كون المادة متأخرة عنها
لانها معلولة لها وذلك لان ما عدا الصادر الاول يكون معلولا له قطعا اما بواسطة
او بغير واسطة فيكون ما عداه متأخرا عن تأثيره ضرورة . بما فرض لا صحا
صرح بالغرض بتسهيل على ان اللاحق المذكور في المتن ليس لحوقه بحسب الام
بحسب الغرض كما لا يخفى اذ الجوهر شرط لوجود العرض مع ذلك بان
العرض مشروط بمحل لجواز ان يكون الصادر الاول بعض صفاته تعالى نعم انما
الى ذلك امتناع كونه فاعلا وقابلا معا ثم الدليل عندهم لكن المادة ايضا
عنها صلاحية التأثير لان المادة من قابلة فقط ان اراد بذلك ان المادة
لا تكون موثرة وفاعلة اصلا فهو ممنوع بل هو مصادرة على المطلوب لكن بعينه انتفاء
صلاحية التأثير عن المادة وان اراد ان المادة لا تكون موثرة فيما هو مقبولها
كما دل عليه قوله ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالقياس الى واحد لان الوجوب
ونسبة الامكان فهو مسلم لكنه لا يستلزم انتفاء صلاحية التأثير عن المادة
مطلقا لا يقال ان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه اما بواسطة
او بغير واسطة فيلزم ان يكون المادة على ذلك التقدير علة موثرة في مقبولها
فيلزم اجتماع نسبتي القبول والفعل فيها ومن مقبولها وهو ممتنع لانا نقول
ذلك الاجتماع انما يكون محالا اذا كان من جهة واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون
المادة قابلة لهذا الشيء وفاعلة له بواسطة امر آخر على انه يجوز ان يكون فاعل
المقبول هو المبدأ الاول ويكون المادة شرطا لتأثيره فيه فلا يحتج الى التشبث
في المادة مح لكانت متقدمة بالوجود على الصورة اي لكانت الهيولى

متقدمة بالوجود على الصورة وهو ممنوع لان الصورة شريكة لفاعل وجود
الهيولى عندهم والجواهر منحصرة في الخمسة فان قلت قد مرت اشارة الى
منع هذا الانحصار لجواز ان تركب جوهر ليس بجسم من جزئين ليسا كجزئي
الجسم اعني الهيولى والصورة وح جاز ان يقال لم لا يجوز ان يكون الصادر
الاول هو احد جزئي الجوهر ولا يلزم امتناع تقدم احدهما على
الآخر كما في جزئي الجسم قلت هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا
لان المتحيز بالذات اما قابل للمكان وهو الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة
الجسمية وسيما في ذلك محلها وما حل في محلها فيكون مجردا لا في مكان
ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتأثير والا لاستقلت
به فيكون عقلا وهو المط هنا وكونه مركبا لا يقدح فيه والمختار
يجوز ان يتعدد آثاره وافعاله بحسب تعدد تعلقات اختياره وليست هذه
التعلقات امورا موجودة في الاعيان ليلزم تعدد في صفاته الحقيقية عند من لا
يجوزه بل هي حيثيات واعتبارات شرط لتأثير المبدأ في افعاله
بعد تسليم الاصول التي بنوا عليها هذا الدليل تلك الاصول هي ان الفاعل
الموجب اذا كان واحدا حقيقيا لم يصدر عنه الا الواحد وان الجسم مركب من
الهيولى والصورة وان الجسم مركب من الهيولى والصورة وان القابل
يمتنع ان يكون فاعلا وان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى وان الهيولى
في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة وان جميع افعال النفس موقوفة على
الآلات الجسمانية وليس شيء من هذه المقدمات مسلما عند المتكلم
وتقابله ان يقول على تقدير كونه موجبا اي اذا سلمنا جميع تلك الاصول
فلنا ان نقول ليس المبدأ واحدا من جميع الجهات بل له حيثيات متعددة
كالوجود المطلق العارض لوجوده الخاص وكالسلوب وهذه الحيثيات
وان كانت امورا اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شرطا لتأثيره فتتعدد
آثاره بحسبها كما جوزتم تعدد آثار المعلول الاول بحسب جهاته الاعتبارية
على انه لا يقال تعدد جهاته يستلزم ان يكون فيه تركيب ما فيكون محتاجا

الى مبدأ آخر اذ لو كان فيه تركيب بحسب ذاته وكان هناك صفات حقيقية
قائمة به كما انه على زعمهم واما تعدد جهاته الاعتبارية فلا يوجب تركيبا
في ذاته ولا تعددا في صفاته الحقيقية ولا حاجة الى مبدأ آخر فان قيل
عروض الوجود المطلق له تعالى عقلي كما صرح به الشارح فيكون عروض السلوب
ايضا عقليا بطريق الاولى وح نقول انه تعالى انما يعرض له هذه الامور في
العقل ان لو كانت ذاته جائزة التعقل لغيره وهو ممنوع بل باطل على ما مر ويكون
العروض عقليا انه يتوقف على التعقل حتى يلزم انه اذا لم يتعقل لم يكن
تلك الامور عارضة له بل المراد ان تلك الامور العارضة امور عقلية لا وجود لها
في الخارج بل في العقل ثم انها مع كونها غير موجودة الا في العقل عارضة له
في نفس الامر سواء عقلت او لم تعقل حتى اذا لم تعقل لم تكن موجودة في
نفس الامر لكن اتصاف الشيء بصفة في نفس الامر كما ان اتصاف الشيء بصفة
في الخارج لا يتوقف على وجودها فيه فان العمى عارض لزيد في الخارج مع
انه ليس من الموجودات الخارجية ونحن نعلم قطعا انه تعالى ليس بجسم
في نفس الامر ولا يعرض الى غير ذلك سواء امكن تعقل ذاته بالكنه ام لم يكن
تقرير الدليل ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها استدل
الرياضيون على حركات الافلاك بطريق انى هو ان الكواكب متحركة
كما يشهد به الحس وتلك الحركات يجب ان تكون للافلاك الا للكواكب في
انفسها كما اشرنا اليه واستدل الطبيعيون على حركاتها بطريق لمي
هو ما ذكره ههنا وانما قال بعض اجزائها اولى بعرض لان الاجرام
السماوية بسيطة فلا يكون فيها اجزاء بالفعل بل بالفرض وعقب الوضع بالمحاذاة
تفسيرا له لان المراد بالوضع ههنا هو المقولة التي بعرض بسبب نسبة اجزائها
الى الاجسام الواقعة في داخلها وهي المحاذاة لا بسبب نسبة بعض اجزائها
الى البعض فلا يكون شيء من الوضع والمحاذاة لشيء من طبائع الاجزاء
المفروضة واجبا فالعدول عنها جائزة نظرا الى طباعها وهذا القدر كاف
في المقصود ولا يقدح فيه جواز كون تشخصاتها مبدأ لوجوب الاوضاع وامتناع الانتقال

وايضا هذا الوضع انما يعرض من ما ثبت عرضه فلا يكون واجبا لذوات الاجزاء
فيجوز انتقاله عنه نظرا اليها واعترض بانه لم لا يجوز ان يكون لجرم الفلك صورة
نوعية لا يشاركه جزؤه فيها كما ان كونه كرة لا يشاركه جزؤه الكل فيه
ويكون تلك الصورة مقتضية لوضع معين لا يفارقه اصلا فان طلب المعترض
ذلك صحة ما ادعاه لان الاجزاء بالنظر الى طباعها لا يكون مقتضية لكل
الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه فلا يكون تلك الصورة المذكورة امرا
عاما خارجا عن طباع الاجزاء فيبطل ما ادعاه على الاجمال تحرره العالي الحاجي
بعد هذا في نفي الميل المستقيم والمركب وقد يتوهم ان تساوي جميع الاوضاع و
المحاذيات يوجب امتناع الفعل لاستلزامها التخصيص بلا مخصص وفيه
نظر لان ذلك التساوي يستلزم صحة كل واحد من الحركة والسكون فيجوز ان
الحركة توجد باسبابها المقتضية لها فلا تخصيص بلا مخصص نعم يتجه ان يقال
ان عدم وجوب الوضع والمحاذاة لطبائع الاجزاء يستلزم جواز زوالها عنها
وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زواله بحركة غيرها مما اعد الوضع والمحاذاة
معه سواء كانت تلك الحركة طبيعية او قسرية فان الحركة بدون الميل
محال لما سيعرف في مباحث الكيفيات الملموسة من ان الميل هو العلة القريبة للحركة
ولما لم يكن عليها سوى الحركة المستديرة بعد المقدمة على امتناع
الحركة المستقيمة وكذا الحكم باى ذا اجزاء الحركة في الطبيعة بناء على البساطة
انما هو في محدد الجهات دون سائر الاجرام الفلكية فوجب ان يكون
في الاجرام السماوية مبدأ ميل مستدير الذي يتعذر صحة ما تقدم
امكان الحركة المستديرة وذلك لا يستلزم وجود مبدأ الميل المستدير بل امكانه ولا
يلزم من امكانه وجود مبدأه بالفعل بل امكانه الا ترى ان امكان احتراق
القطن لا يستلزم وجود المحرق منه بالفعل فان قلت فما الحجة الا ان اريد
امكان الحركة المستديرة امكانها العام الذاتي لكنها يريد به امكانه الاستعدادي
الذي لا يحصل الا عند اجتماع الشرائط باسرها وارتفاع الموانع وههنا وح لا بد
من وجود الميل المستدير ومبدأه بالفعل يلزم من العلل التامة

الا امكان الحركة المكانية ذاتيا واما امكانها بمعنى الاستعداد التام
فلم يلزم منها بل هو ممنوع وقد يقال ان الامكان الذاتي كاف في ثبوت المط
اذ ذلك يمكن الحركة القسرية وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد
فيه من مبدأ ميل طباعي ولما امتنع على الافلاك الميل المستقيم كان ذلك المبدأ
مبدأ الميل المستدير والحق انه يمتنع ان يصدر عنه عالي عن ذلك الميل
بحسب الطبع وذلك لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية
بذاتها لشيء ولما هو ضده وربما يقال هذا انما يصح في الطبيعة لكونها عديمة الشعور
واما في الطبع الذي هو اعم منها والكلام فيه ههنا فلا الا ذو ميل
مستقيم او مركب يعني ان الميل المستقيم والمستدير وذلك لان ما لا ميل فيه
اصلا وما فيه ميل لا استدارة فقط لا يعاني الحركة المستديرة وانما تم هذا
الاستدلال اذا انحصر المعاوق في الجسم وهو ممنوع وقد يشك ايضا امتناع الميل المستقيم
على جميع الاجسام الفلكية فلا يكون هناك جسم ذو ميل مستقيم ولا مركب
يدل ان على وجود الميل بالفعل وقد يمنع هذه الدلالة لجواز تخلف الطبع عن وجود
المبدأ مع عدم المعاوق بناء على جواز انتفاء الشرط كعدم الحالة الملائمة مثلا
واما لزوم الحركة لوجود الميل بالفعل بلا عائق فظ لكن قد يقال منها ان
الاجزاء التي يدور عليها الفلك كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها وان المنطقتين
اللتين صارتا منطقتي الفلك تساويان سائر المناطق المفروضة فيه فكونه متحركا
على وضع مخصوص وقطبين مخصوصين ترجيح بلا مرجح واجاب بان ذلك
التخصيص يجب ان يكون لامر عائد الى محركه وان لم نعلم بعينه ضرورة كون
المتحرك بسيطا لان الحركات اما قسرية اي الحركة الذاتية العامة
لذات المتحرك منحصرة في هذه الاقسام الثلثة فلا يرد السهم على الانحصار الحركة العرضية
العامة لماهي وراء المتحرك لان مبدأها اما خارج اي مبدأ الحركة اما كان
خارجا عن المتحرك ممتازا عنه في الوضع والاشارة كانت الحركة قسرية وان كان
غيره خارج عنه كذلك فان كان صدوره عنه بغير ارادة كانت طبيعية وان
كان بارادة كانت ارادية وظاهر ان حركات النفس الناطقة للبدن واجزائه

عند الغافل بمجرد ما للنفس قسرا لعدم الامساك وضعا وان مجرد الشعور ليس
كافيا في كون الحركة ارادية الا ترى ان الانسان الساقط عن علو له
شعور بحركته وليست بارادة وظاهر ايضا ان حركات النبض والنمو والتنفس
داخلة في الطبيعة بالمعنى المراد ههنا لما عرفت بعض ما يدم ههنا يعني
ان في الفلك ميلا طباعيا لحركة فلا يكون حركته قسرية مستندة الى امر
خارج عنه لان كل ما يتوجه اليه بالحركة المستديرة يريد ان كل حد يفرض في
مكان المتحرك لاستدارة يكون توجهه اليه بالتقارب عن هربه عنه بالتباعد
ويكون تركه يوجه اليه عين توجهه اليه فلو كانت حركة المستديرة طبيعية يلزم
ان يكون المط بالطبع مهروبا عنه بالطبع في حالة واحدة بحركة واحدة و
بالعكس اي يكون المهروب عنه بالطبع مطلوبا بالطبع كذلك وذلك مح وان
كان باعتبارين وهو موقوف على ان كل فلك متحرك بالاستدارة لمكان كما
هو مذهب البعض وقد يقرر الكلام بان كل وضع يتوجه اليه الفلك بالحركة
المستديرة يكون تركه ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فلو كانت حركة المستديرة
طبيعية لزم ما ذكرناه من المحذور وقد يعترض بان ترك وضع ليس يوجه الى ذلك
الوضع لانعدامه بتركه بل الى وضع مثله فلا يكون المتروك عين المط فالصواب
ان يقال ان الفلك بالحركة المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ويطلب وضعا و
تركه لا يتصور بدون ارادة فان طلب الشيء وتركه لا يكون الا باختلاف
الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع بلا ارادة فلا يجوز
ان يكون طالبا لشيء وتاركا له وان كانا في وقتين وفي عبارة الشرح اشارة
الى التقريرين وعلى كلا التقريرين لا يتجه ما يقال من ان الدليل منقوض بحركات النبض
والنبات الى جهات مختلفة مع انها طبيعية كما عرفت وانما يتجه على من تمسك
في اثبات المط بان الحركة الطبيعية لا يكون على انحاء شتى بل على نهج واحد
اما المتروك منه بالطبع مطلوبا بالطبع وقد لفظة في بعض
النسخ فلعله ضمن المتروك معنى المهروب فعداه بعن والمقصود التعبير
عن المعنى المذكور بعبارة اخرى على طريقة العكس لم لا يجوز ان يكون

المطلوب بالطبع نفس الحركة اى لا يكون مط الفلك بالحركة المستديرة وضعا
من اوضاعه ولا احداث حدود ومكانه حتى يلزم ما ذكر من كون المطلوب بالطبع
متروكا بالطبع بل يكون مطلوبه نفس الحركة وهى مطلوبة ابدا غير مهروب منها فيجب
ان تكون طبيعية وقوله غير مهروب منها حال من الطبع ولو قال غير مهروب
منها لكان اظهر فان المحرك الذى هو قار الذات معناه انه هو قار بالذات
كالطبيعة وعدمها لا يكون وحده كافيا فى اقتضاء الحركة والا لكانت الحركة
دائمة بدوام مقتضيها وذلك ممتنع فالمحرك القار انما يقتضى
الحركة لا لذاتها ان جعل الضمير فى ذاتها راجعا الى الحركة كما هو الظاهر كان
معناه ان المحرك القار لا يقتضى الحركة لذات الحركة وهو اول المسئلة ولم
يصح تفريعه على ما تقدم لانه يدل على ان الطبيعة مثلا لا تقتضى لذات الطبيعة
من للعين انه يجوز ان تكون الحركة مقتضاة للطبيعة لا لذات الطبيعة بل بتوسط
شئ آخر ومع ذلك يكون الحركة مطلوبة لذاتها لا بتوسط شئ آخر فيكون هو
غاية اولية وان جعل الضمير راجعا الى المحرك بناء دليل القوة او الطبيعة كان
معناه ان الطبيعة مثلا من حيث ذاتها اى وحدها بلا توسط شئ لا تقتضى
الحركة وصح تفريعه على ما تقدم لكنه لا يكون جوابا لذلك السؤال ولا يترتب
عليه ان الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وايضا فان الحركة
لذاتها تقتضى التمادى فحقيقة الحركة فى حد ذاتها ليست الا التمادى والتوجه الى الغير
فلا تكون مطلوبة لذاتها وهذا القدر كاف فى اثبات هذه المقدمة فتعين
ان تكون ارادية اى لما ثبت ان تلك الحركة ليست قسرية ولا طبيعية تعين
ان تكون ارادية لما عرفت من انحصار الحركة الذاتية فيها فثبت ان استدارته
نتيجة لجميع ما تقدم واشارة الى حل عبارة المتن لان الارادة يقتضى ان
يكون للمريد المحرك غرض من التحرك فان البديهة تشهد بان ما كان الميل
المسماة بالارادة لا يتعلق الا بشئ شعوره يرى المحرك الارادى وجوده
اولى من عدمه ويسمى غرضا قالوا وذلك بخلاف الحركة الصادرة عن النفس من الحركة
الصادرة عن الطبيعة اذ لا شعور لها ومن الافعال الصادرة عن المبادى العالية

اذ لا غرض لها من افعالها واعلم ان ههنا حركات ارادية غاياتها خفية ربما
يتمسك بها من ينكر وجوب استناد الحركة الارادية الى غاية يشعر بها كالحركة
العابثة الناشئة عن الشوق والنائم لكن الحق ان فى العبث غرضا خفيا من اللذة وان
الالم والثانى انما يفعلان لتحصل لذة او ازالة حالة مملولة او ازالة وجع
ولا يرد ان النوم حالة غفلة تنافى التخيل لان النائم يتخيل قطعا لا سيما
فيما بين النوم واليقظة وفى الاسباب الضرورية كالتنفس وفى الاشياء التى
تجرى مجرى الضرورية كما اذا راى فى منامه شيئا مخيفا جدا او عجيبا جدا فانه
ربما ينتزع ح الحركة والطلب للافعال لو كان افعال هولاء العابثين تخيلوها
لوجب ان يتذكروا تخيلها لانا نقول ان تخيل العابث والشعور بذلك
التخيل شئ والحفاظ ذلك الشعور شئ هذه امور ثلاثة هو وجود التذكر
مع جميعها فلا يدل عدمه على عدم واحد منها بعينه ولا على عدم جميعها بل على عدم
واحد منها لا بعينه ووجب الحكم بوجود التخيل بناء على تلك المقدمة البديهية
فان قيل نحن نعلم بالوجدان ان حركاتنا الارادية موقوفة على غايات نشعر
بها وجودها عندنا اولى من عدمها واما ان كل حركة ارادية فهى بهذه المثابة
فكلا قلنا من انصف ولاحظ حالة الميلانية الوجدانية التى يسمى ارادة
جزم بان تلك الحالة فى حد نفسها مع قطع النظر عن الخصوصيات صاحبها
لا يتعلق الا بما هو اولى اما تعقلا اما ظنا واما تخيلا كما اومانا اليه
وذلك الغرض اما حسى او عقلى اراد بالحسى الجزئى الحقيقى وبالعقلى الا الكلى
كما هو ويحتمل ان يراد بالحسى ما يدرك بالحس وبالعقلى ما يدرك به وان كان
جزئيا حقيقيا قوله والاغراض الحسية لا تخرج عن هذين لان كل مقصود
جزئى لا يكون جذب ملائم ولا دفع منافر عند المدرك لم يصلح ان يكون غرضا له
فان قلت ما ذكرته يدل على ان الغرض مطلقا سواء كان حسيا
او عقليا منحصر فى جذب الملائم ودفع المنافر فلماذا خص الحصر بالحسى فيهما
قلت لان مبداهما فى الحيوانات قوة جسمانية تسمى شهوة وغضبا ومبداهما
فى العقليات قوة عقلية لا تسمى شهوة ولا غضبية تقول الداعى الشهوانى والغضبى

عن الفلك يعلم ان ليس الغرض من حركته امرا حسيا قوله يختصان
بالجسم الذي ينفعل وذلك لان حدوث الملايم انما يتصور اذا لم يكن حاصلا
ثم يحصل ودفع المنافر انما يكون اذا كان حاصلا ثم يزول وعلى التقديرين
لابد من انفعال وتغير من حال الى حال قوله وبالعكس اي تغير وينفعل
من حال غير ملايم الى حال ملايم وح يلتذ بحصول تلك الحالة الملايمة واذا
تغير عن الحالة الملايمة الى حالة غير ملايم ويتغضب قوله لا يحترق لزوال صورتها
النارية الى صورة اخرى ولا يتكون ولا يتصور تبدل صورها النوعية بعضها
ببعض ولا ينمو ولا يذبل ولا يتخلخل ولا يتكاثف لتغير مقاديرها زيادة
ونقصانا بضم شيء آخر الى اجزائها او فصله عنها او بدونهما ولا يستحيل اي
في كيفياتها من اشكالها واستداراتها بل لا يتغير منها الا الاوضاع الجزئية
لا يتصور كون بعضها طبيعيا واولى بها على ما تقرر عندهم هذه المقدمات باسرها
وان لم يكن مسلما عندنا قوله مجردة عن الغواشي المادية اي بحسب ذاتها
وان كانت متعلقة بالمادة محتاجة الى الالات مادية في افعالها وانما سمي العوارض
واللاحقة التي لاجل المادة غواشي غريبة لانها لحقته لا من ذاته بل من حادثة
فهي غريبة بالقياس الى ذاته بخلاف ما يلحقه لذاته قوله لان الحركات واجبة
الدوام وذلك لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا اي سابقا
على وجوده او طاريا عليه وقد عرفت ان ذلك انما تم فيما تم في الفلك الاعظم
لان الزمان مقدار حركته فقط قوله والمظنون لا يجب دوامه لان الظن
جائز الزوال واذا زال لم يبق المظنون مظنونا وقد يزال الظن وان جاز زواله
في نفسه لكن ربما امتنع زواله لغيره مع انه لا حاجة الى هذه المقدمة بل يكفي ان يقال
وذلك الغرض الممكن الحصول اما ان يكون عائدا الى السافل فهو ساقط الدليل الآخر
قوله محققا اي معلوما متيقنا قوله والا لزم استكمال الكامل بالناقص اما
على الثالث فهو ان يكون الغرض عائدا الى العالي فقط لان العالي كامل وقد
استفاد كماله من السافل الذي هو ناقص في المرتبة الاولى وهو ان يكون الغرض
الى السافل فلان العالي ذلك الغرض الى السافل يجب ان يكون اولى بالقياس

لا الفلك والالم يصلح غرضا له وح يستفيد الفلك تلك الاولوية من السافل
فالحاصل كمال اليه فلك الاولوية كمال له قد استفاده من السافل ويمكن
ان يناقش فيه بانه لم لا يجوز ان يكون للسافل كمال ليس للعالي يستفيده
منه وان كان كمال العالي اكثر قوله لانه اذا حصل لم يبق كلفة وتعب
الطلب لها يمنع ذلك لجواز ان يحصل على سبيل التدريج شيئا بعد شيء كما
يدعون ذلك في التشبيه وح لا ينقطع بالحركة قوله انه ح لا يكون
محلا لحصول الموجب لانقطاع الحركة بل هو محل للاحصول لا عدم تحقق
محل الحصول والذي عرفت ان دوام الحركات لا يبنى على ما لا يدوم لان
دوامها لا يبنى على ما لا يدوم الذي حصولها يتيقن بدوامه قوله
وليس كذلك لان حركات السماويات مختلفة في الجهة والسرعة و
البطوء وقد يقال جاز ان يكون ذلك التخالف لاختلاف القوابل النوع
او اختلاف الكمال المشبه به في الواجب بحسب الاعتبار قوله ولا يجوز
ان يكون غرضها اي جوهرا اعني غرضا على تقدير التشبيه بالذات وغرضا له
على تقدير التشبيه بالصفة والا لكانت حركة المتشبه والمشبه به متفقة
في السرعة والبطوء انما يلزم ذلك اذا لو كان التشبه في الحركة واما
اذا كان التشبه في كمال آخر لها لم يلزم الا اتفقت قوله والا لاتفقت
الحركات في مناهجها وكيفياتها رد ذلك بجواز ان يكون لفعل واحد
كمالات متعددة يشبه كل واحد من كمالاته فلا يجب الاتفاق فيما ذكر
فلا يجب تعدد العقول كما زعموا قوله فلا يكون دائما لان الدوام
كما ينافي الانتهاء ينافي الابتداء ايضا حيث بينا انها حادثة وانه لا
يجوز تعاقب الحوادث لا الى بداية قوله والحصر ممنوع اي حصر الطلب
في الاقسام المذكورة ممنوع واما حصره في ان اما طلب امر حسي او طلب امر عقلي
فان اريد بالحس والعقل معنيان متقابلان كما هو فلا يمكن منعه وان اريد
ما يدرك بالحواس الظاهرة وبالعقل فيكون امرا كلها مدركا بالعقل فيمنعه ظاهرا
لجواز ان يطلب امرا موهوما وكذا حصر الغرض الممكن الحصول في المظنون

يجوز ان يكون ذلك العرض امر معدوم ٢

والمحقق ان اريد بالمظنون معناه المتبادر وبالمحمول المبقي وان اريد باحدهما ما يقابل الآخر فلا منع وصح عود العرض الى الشكل والعالي او النفس مع لجواز عوده الى مساوية في مرتبة الوجود وجهر العرض في الذات اي الامر القائم بنفسه وفي الصفة اي القائم بغيره ظ وعليك بالتامل في الباقي ويمكن ان تناقش في استماع طلب الخ وما ذكر من ان الارادة المنبعثة عن تصور عقلي لذات عاقلة مجردة عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون بحوشي مع فكلام اقناعي لا يعول عليه في المطالب البرهانية والمدارك بقوله وما ذكر من شأن امتناع طلب الخ ضعيف

قوله وكل واحد من مقدمات الدليل يمكن ان يناقش فيها قد مرت الاشارة الى المنازعة في اكثر ما مرجع اليها وتشرح الى السابقة في المنازعة عليها قوله لان العلة متقدمة بالوجود والوجوب هي كما متقدمة بوجودها ووجوبها السابق عليهما على وجود المعلول ووجوده السابق و اللاحق وانما اعتبر مشخص الحاوي العلة لان الشيء لا يكون علة موجدة الا بعد كونه متشخصا فانه ما لم يتشخص لم يوجد واذا لم يوجد لم يوجد والحاوي اذا كان علة موجدة للمحوي فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه من حيث انه متشخص على وجوده المحوي ووجوبه فاذا اعتبر وجود الحاوي المتشخص في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب ضرورة انه بالذات عن وجود الحاوي بل امكان لانه لم يجب بعد وكلما لم يجب كان من شأنه ان يجب فهو ممكن فالمحوي في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه امكان وجود ثم ان عدم الخلاء في داخل الحاوي المتشخص ووجود المحوي في داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر في نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء في داخله بل هما متلازمان في التصور ايضا ضرورة انه اذا تصور عدم الخلاء في داخله تصور وجود المحوي فيه وبالعكس بل ربما يظن ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوي فيه

تعارض معينيها

تعارض معينيها وتعاندهما كما لا يخفى وسلم من المتلازمين لا يختلفان وجوبا وامكانا لان اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك منهما فاذا كان احدهما ممكنا غير واجب في مرتبة كان الآخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كما ان وجود المحوي كذلك وهذا خلف ضرورة ان الخلاء ممتنع لذاته فعدمه يكون واجبا لذاته فلا يكون في مرتبة اصلا والا لم يكن وجوده في تلك المرتبة ممتنعا فلا يكون الخلاء ممتنعا لذاته وهو تعالى ان الواجب معلوله الاول متلازمان مع تخالفهما بالوجوب والامكان فان قيل نحن لا ندعي انهما لا يتخالفان في الوجوب مطلقا حتى ينقض بما ذكر بل ندعي انهما لا يتخالفان في الوجوب مع ثالث اذ لو وجب مع احدهما دون الآخر لامكن انفكاك احدهما عن الآخر بالنظر فلا يلازم فضلا عن هذه الدلالة مشتركة اذ لو وجب احدهما في ذاته وامكن الآخر في ذاته لامكن الانفكاك بينهما ايضا فالنقض متوجه ودفعه بعضهم بان المراد بالوجوب ما هو اعم من الوجوب بالذات او بالغير والمراد بالامكان صرف الامكان الذي لم يخرج الى الوجود والوجوب ولا يشك ان المتلازمين اذا وجب احدهما وجب الآخر مطلقا اذ لو بقي على صرافة الامكان تحقق الانفكاك بينهما قطعا ولعل الاولى ان يقول ان اراد به انه اذا وجب وجود احدهما في زمان وجب ان يجب فيه الآخر مطلقا لانه ان بقي فيه على صرافة الامكان تحقق الانفكاك فهو صحيح لكنه لا يجدي نفعا فيما نحن فيه لجواز ان يكون وجود المحوي واجبا في زمان وجود الحاوي وان كان متأخرا عنه في المرتبة فهو عدم الخلاء في ذلك الزمان ايضا فلا انفكاك فيه اصلا وان اراد به ان وجب احدهما في مرتبة وجب الآخر في تلك المرتبة والا تحقق الانفكاك فهو ممنوع و النقض بالواجب ومعلوله متوجه هذا وقد يقال ان هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم عليه بالوجوب فيتحقق وجوب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي هو

حاصل السؤال ان مدعانا ان المتلازمين لا يجوز انفكاك احدهما عن الآخر بان يكون بدل احدهما مع الآخر حتى يعتبر اللازم الاول واما ان احدهما ان كان واجبا يجب ان يكون الآخر واجبا ايضا فلا ندعي اصلا بل يجوز ان يجب احدهما مع امكان الآخر وحاصل الجواب ان ذلك التجويز الذي ادعيتموه يوجب امكان الانفكاك وحينئذ لا يندفع النقض المذكور قطعا اذ مع وجوب احدهما وامكان الآخر لا يجوز الانفكاك منهما ٢

وهي ان وجود المحوي وعدم الخلاء متلازمان ٢

الذي يملأ مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب ملأ مقعر الحاوي
فاذا لم يجب ملأ مقعره لم يجب عدم الخلاء ضرورة قوله فان الحاوي
اقوى واعظم من المحوي قيل جاز ان يقال المحوي اقوى لانه ابدع في
تتميم الدورة والنضار وما كان اكثر شيئا [illegible] الحاوي الى المساحة
فيكون اعظم حجما وان كان الحاوي اقل منه قطرا ولا يشكل ان الوهم يذهب
الى تعقل سلب الحاوي مثل اخذ المحوي على ان استعدادات الوهم لا عبرة بها
في المقامات البرهانية فلذلك عقبه بقوله ولا يمكن ان يكون الجسم مطلقا علة
لجسم آخر [illegible] قد تبين مما ذكر ان الحاوي لا يكون علة للمحوي جزما وان
المحوي لا يكون علة للحاوي ظنا و[illegible] ولا بد منه في
تتميم الدلالة على وجود العقل قوله وذلك لان الجسم يفعل بصورته لانه
انما يكون فاعلا الى آخر ما ذكره يدل على ان فعل الجسم يتوقف على صورته
لا على ان الفاعل صورته وقد مر في مباحث العلل ما يدل على ان تأثير الصورة
لمشاركة الوضع فارجع اليه ثم المراد بالوضع الذي اعتبر مشاركته كما لا يخفى
جزء المقولة اعني نسبة الشيء الى الامور الخارجة عنه فالمعنى ان الصورة
الحالة في المادة سواء كانت جسمية او نوعية وكذا الاعراض الحالة فيها
يتوقف فعلها في غيرها على ان يكون لجسمها وضع مخصوص بالنسبة
الى ذلك الغير من مماسة او مجاورة او مقابلة الى غير ذلك وقد يقال
هذه المقدمة بديهية [illegible] عليها باستقراء الاجسام واصولها في تأثيراتها
فان النار الكائنة في المشرق لا تسخن الماء الذي في المغرب بل ما يجاورها و
كذا الشمس لا تضيء كل شيء بل ما يقابلها فلا يرد ان الامثلة الجزئية
والتجربة الناقصة لا تصحح القاعدة الكلية وما يكون علة الجسم لا بد وان
يكون اولا علة لجزئيه اعني المادة والصورة فان قلت علة المركب لا يجب
ان يكون علة لجزئيه معا بل يجب ان يكون علة للجزء الاخير واجاب عنه الامام
كما صرح به الرئيس في اشاراته قلت الكلام هنا في العلة الفاعلية
المستقلة بالتأثير على معنى انها لا تشاركها في الفاعلية غيرها ولا شك

ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من جزئيه
والا لكان فاعل الجزء الآخر مشاركا له اذ الكلام في المركب من الاجزاء
الممكنة فلا يكون مستقلا بالتأثير وقد يقال ايضا ان كونها علة مؤثرة
في احد جزئي الجسم كاف في نقض الاستدلال لان علة الايجاد لا تكون
لجزئه وجود فضلا ان يكون لها وضع لا يقال يلزم مما ذكر ان لا يؤثر
ذو وضع في ذي وضع اصلا اذ لا وضع له قبل وجوده وهو باطل قطعا
لانا نقول اذا كان لشيء مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس الى المؤثر
مصححا لايجاده ذلك الشيء في تلك المادة واما الجسم فلما لم يكن مادته موجودة
قبله فلا وضع له ولا لمادته بالنسبة الى الجسم الآخر فلا يتصور منه تأثير فيه
قوله وبهذا يعرف قد تبين الصورة الحالة في المادة والاعراض القائمة بها
انما تفعل بمشاركة الوضع فلا تؤثر منها في الجسم واما النفس فلما كانت
مجردة غير محتاجة في ذاتها الى الجسم فلم يحتج اليه في فعلها ايضا كانت
عقلا لا نفسا فوجب ان يكون فعلها بمشاركة الوضع ايضا فلا يتصور تأثيرها
في الجسم ويتجه ان يقال ان النفس لا يتوقف تأثيره على آلة جسمانية كالكتابة
وغيرها وبعضها بغير الآلات الجسمانية بل بذاتها كالسهو والالتفات بالعين فلم
لا يجوز ان يكون تأثيرها في الجسم بذاتها فلا يحتاج الى وضع ولا يلزم كونه
عقلا قوله وكذلك الهيولى لا تكون علة له لانها انما تفعل بواسطة
الصورة لا سوى [illegible] عليها وجودا فيكون فاعله بمشاركة الوضع ايضا
واذا لم يجز ان يكون هذه الامور محتاجة في التأثير الى الوضع مؤثرة في
الجسم لم يجز كونها شريكة للفاعل في التأثير في المؤثر فيه اذا انما العقل
وحده او بمشاركة غيره وعلى التقديرين ثبت المطلوب قوله لان الخلاء
ممتنع لذاته لما كانت هذه المقدمة مبرهنة فيما سبق لم يكن منعها موجها
فلذلك اورد على سبيل المعارضة ما دل على بطلانها فقال لانه لو كان الخلاء
ممتنعا الى آخره قوله لكان عدمه واجبا وذلك لان امتناع الوجود بالذات
ووجوب العدم بالذات متلازمان طردا وعكسا بالضرورة قوله ينافي كونه معه

قوله

اصلا وانما بالنفس يجاز ان يكون يصير افعالها بالات جسمانية صح

اعني وجود المحوي واجبا بغيره قوله لان الواجب بالغير لا يكون الا ممكنا
وقد عرفت ان عدم الخلاء ووجود المحوي متلازمان خارجا وذهنا
فلا يجوز اختلافهما في الوجوب بالذات والامكان واذا كان وجود المحوي
ممكنا كان عدم الخلاء ايضا ممكنا قوله ولقائل ان يقول حاصله ان وجوب
المحوي بالحاوي يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود الحاوي
ووجوبه كما هو شان معلول المحوي بالحاوي واما وجوب المحوي بعلة اخرى
غير الحاوي فلا يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك العلة
ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من
امكانه في تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوي
في تلك المرتبة لا يستلزم الخلاء حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان
الخلاء فيلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا بل ممكنا الا نرى انا اذا
فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي معا لم يكن هناك خلاء هو ممتنع اعني وجود
مكان مع خلوه عما يشغله اما اذا فرض حاو ليس في داخله محوي كان المكان
الذي هو سطح الباطن او البعد الموجود او المفروض في داخله خاليا عن
الشاغل وهو الذي دل البرهان على امتناعه واما الخلاء بمعنى العدم
المحض اذا لم يكن محصورا بشيء فليس بممتنع كما سلف فظهر ان امكان الخلاء
ليس لازما لوجوب المحوي بغير الحاوي فلا يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا
لوجوب المحوي بغير الحاوي حتى يلزم ان يكون المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي
قوله وقولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه حقق بذلك معنى الممتنع لذاته
وتصوره في الخلاء لانه المقصود الاولي مع ذكر التحقيق ههنا والا فلا يخفى
ان ما ذكره جار في جميع الممتنعات لذواتها وملخصه ان ليس معنى الممتنع
لذاته ان هناك ذاتا في الخارج يقتضي العدم لاستحالة ... بل معناه
شيء يتصوره العقل ويحكم بعدم ذلك الشيء المتصور من حيث هو بلا نظر الى غيره
اي يحكم بان اتصافه بالعدم الخارجي انما هو لنفسه لا مدخل فيه لغيره سواء كان
ذلك الحكم بديهيا او نظريا بخلاف الممتنع بالغير اذ لا يحكم العقل عليه بالاتصاف

بالعدم انما هو لمفهومه المتصور بل بالنظر الى الغير سواء كان حكمه بذلك
بديهيا او نظريا وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان هناك ذاتا في الخارج
ووجودا يقتضيه لاستدعائه الاثنينية الموجود ووجودا آخر بل معناه انه شيء
يتصوره العقل ويحكم عليه بانه موجود من حيث ذاته بلا نظر الى غيره وان كان
حكمه بذلك نظريا واما الممكن فلا يحكم العقل بوجوده وعدمه الا بالنظر الى غيره
اذا تقرر ذلك فنقول ان العقل يتصور شيئا ويسميه بالخلاء فيكون عدم
الخلاء عبارة عن نفي ذلك المتصور في الخارج وهو عدم خارجي لموجود خارجي
ولا شك ان ذلك الامر المسمى بالخلاء لا يتصور الا بان نفرض محيطا لا حشو له
حتى يعرض الابعاد فيتصور الخلاء فيتضح بذلك ما سبق من ان ارتفاع
المحوي مطلقا لا يستلزم الخلاء ويتأكد به عدم المنافاة بين كون عدم
الخلاء واجبا لذاته وكون ملزومه اعني وجود المحوي واجبا بغيره كما قرره فان
قلت كيف جاز ههنا ان تخالف المتلازمان في الوجوب بان يكون احدهما واجبا
بالذات والآخر واجبا بالغير مع ان الواجب بالغير يجوز ارتفاعه دون الواجب
بالذات فيلزم امكان الانفكاك بينهما قلت كما جاز ذلك في الواجب تعالى
ومعلوله الاول الا ترى ان نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عنه وانما
كان يقتضيه ان لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك
ضرورة ان وجوب المعلول مترتب على وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافي
امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه ولا امكان ارتفاع
اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول
اللازم في نفسه مفهوم وحصوله مع الملزوم مفهوم آخر فيكون ارتفاع حصول
الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين
ممكنا والآخر مستحيلا بذاته وقد قيل اذا لم يكن الحاوي علة للمحوي ولا معلولا
له ولا تلازم بينهما فامكن انفكاك المحوي عن الحاوي فعندما نفرض محيطا
لا حشو له فامكن الخلاء من غير ان يكون الحاوي علة للمحوي وجوابه انا لا نم
انحصار اللزوم فيما ذكر من العلة والمعلول فان المتضايفين كالابوة والبنوة

ان امكان ارتفاعه

متلازمان ذهنا وخارجا ولا علة بينهما ولما ثبت ان الخلاء ممتنع لذاته لم يكن ان يتحقق الحاوى منفكا عن محوى مالئاً باطنه واعلم ان الدليل الاول من الادلة الثلاثة المزيفة المذكورة لاثبات العقل مما يعد في البراهين اللمية حيث استدل فيه بكمال المبدأ الاول على الصادر عنه اولا وان الدليلين الاخيرين مما يعد في البراهين الانية وان الاخير منهما نوع مخصوص منها لانه استدلال بالمعلول على العلة قوله وهى احد الانواع الخمسة التي للجوهر اراد ان النفس الناطقة المجردة الانسانية او الفلكية نوع واحد من تلك الانواع الخمسة لا ان النفس على الاطلاق نوع منها لان النفوس النباتية والحيوانية ما عدا الانسانية والنفوس المنطبعة الفلكية داخلة في الجوهر الحال في المادة المسمى بالصورة كما دخل فيه الصور الجسمية والصور النوعية العنصرية والمعدنية ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية وهى ما اشير اليه كل احد بقوله انا لو كان هو شاهد ضروريا شرع في تعريف النفس مطلقا في بيان ان النفس الانسانية مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد متحد بالماهية في الافراد الانسانية حادث لا يفنى بفناء البدن ولا ينتقل في الابدان ولو تعقل الذات واحساس بالآلات وتشارك النبات في قوى التغذية والتنمية والتوليد وسائر الحيوانات في قوى الادراك الظاهر والباطن بهذه المباحث تتم بحث الجواهر قوله والكمال هو ما يتم النوع به اى يتم النوع به في ذاته وهو الكمال الاول كصورة السرير فانها كمال للخشب السريري لانه السرير الا بها او يتم به في صفاته وهو الكمال الثاني كالحركة التي يتم به الجسم المتحرك من حيث انه متحرك فالكمال الاول هو ما يتوقف عليه الذات والكمال الثاني ما يتوقف على الذات وقد يطلق الكمال الاول على الكمال الثاني الذي يترتب عليه كمال آخر كالحركة بالقياس الى الحصول في المنتهى مثلا قوله هو بالمعنى الجنسي لا المادي قد عرفت ان الذاتي قد يوخذ بشرط لا شئ وبهذا الاعتبار يكون جزءا للنوع ومادة له وقد يوخذ لا بشرط شئ وح ان كان مبهما محتملا لان يقال على ماهيات مختلفة كان جنسا وان كان متعينا متحصلا بنفسه كان نوعا او

بيّن ان الظاهر ان ... كلام الشارح ان النفس مطلقا واحد من الجواهر الخمسة وليس كذلك اذ ما عدا النفس الانسانية من النفوس داخل في مطلق الصورة التي هى احد انواعها اولا فالمراد ان النفس المجردة سواء كانت انسانية او فلكية نوع آخر منه تصحيح الكلام

شك ان الانسان وسائر الحيوانات والنباتات تشارك العناصر والمعادن وغيرها في الجسمية وتمتاز عنها بامر ينضم الى الجسم ويصير به انسانا وحيوانا ونباتا فذلك الامر من حيث انه يصدر عنه الفعل اعني التحريك وعن الانفعال بادراك المحسوسات او المعقولات يسمى قوة ومن حيث انه يحصل به نبات او حيوان او انسان يسمى صورة ومن حيث ان طبيعة الجسم كانت ناقصة وكملت بانضمامه يسمى كمالا ثم انه لم يعرف ذلك الامر الذي هو النفس باعتبار انه صورة لان الصور قد توجد وتتوهم ان تكون حالة في المادة والنفس مما لا يكون حالة كالنفس الانسانية ولا باعتبار انه قوة لكون القوة مشتركة بين القوة الفعلية والقوة الانفعالية ولان القوة انما هى من حيث انه مبدأ الافعال والكمال اسم له من هذه الجهة ومن حيث انه يكمل النوع على ما ذكر في الملخص فيكون تعريفه باعتبار انه كمال اولى واذا اعتبر كونه كمالا كان الجسم معتبرا في حيث انه طبيعة ناقصة مستعدة يحصل ويتعين بذلك الكمال والجسم بهذا الاعتبار يكون جنسا لا مادة قوله احترز عن الكمال الاول للجسم الصناعي يعني ان المراد بالجسم الطبيعي ههنا ما يقابل الصناعي لا الجسم التعليمي فيخرج عنه الطبيعي مثل الهيئة المحصلة للاجسام النوعية السريرية فانها لا تسمى نفسا وان كانت كمالا اول للجسم قوله اى يصدر عنه كما لاته الثانية بالآلات تسعى بها واعلم ان الاظهر ان تجعل لفظ آلي صفة لانه صفة ثانية للجسم اى جسم مشتمل على الآلات وجوز رفعه على ان يكون صفة للكمال اى كمال اول ذو آلة والمآل فيهما واحد وهو ما ذكره من انه يصدر عنه اى عن ذلك الجسم او عن ذلك الكمال كمالاته الثانية بالآلات ولم يرد بالآلات اجزاء مختلفة في الجسم فقط بل اراد معها القوى المختلفة كالغاذية وغيرها فان آلات النفس بالذات هو القوى وبتوسطها الاعضاء وقول ذي مجرد رفع انه صفة بالثالث للجسم واذا رفع آلي ينبغي ان يرفع هذا ايضا فيقال ذو حيوة واما ما كان فليس معناه ان الجسم يكون حيا اذ يخرج ح عن تعريف النفوس النباتية واما قوله بالقوة فالظاهر من العبارة انه متعلق بالحيوة اى يكون حيوته بالقوة ويكون المقصود

بادخال النفوس النباتية في التعريف الا انه يلزم ان يخرج عنه النفوس الحيوانية
لانها حيوة بالفعل لا بالقوة فاحتج الى ان يفسر قوله ذي حيوة بالقوة بما
يتناول الكل فقسره بما ذكره من ان معناه انه يمكن ان يصدر عنه ما يصدر من
افاعيل الحيوة بلا آلة واعترض عليه بانه ان اريد بافاعيل الحيوة ما يتوقف من
الافعال على الحيوة فلا يندرج فيها التغذية والتنمية والتوليد ولا يدخل في
تعريفه النفوس النباتية وان اريد بها الافعال الصادرة عن الاحياء سواء
توقفت على الحيوة اولا فان اريد جميعها خرج عنه النفوس النباتية بل ما سوى النفوس
الحيوانية ما عدا النفس الانسانية وان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط
والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض
كما يشير اليه قوله ما يصدر من افاعيل الحيوة وصور المعدنيات والبسائط خارجة
عن الآلي فانها يصدر افعالها بدون آلة متوسطة بينها وبين آثارها قوله
واطلاق النفس على الارضية والفلكية باشتراك اللفظ يعني على الراي
الآخر الذي هو المشهور واما على الراي الاول فلفظ النفس يطلق عليهما بمعنى
واحد وهو مفهوم التعريف المتناول لهما كما صرح به ومنهم من قال ان التعريف المذكور
يخص بالنفوس النباتية والحيوانية والانسانية ولا يتناول النفوس الفلكية
على الراي الاول ايضا وبين ذلك بان معنى ذي حيوة هو ما ذكر من ان يصدر عنه
بعض افاعيل الاحياء ومعنى بالقوة ان ذلك الفعل الصادر عنه قد يكون بالقوة لا
في النفوس والحيوانية فان الحيوان مثلا ليس دائما في التغذية والنمو والتوليد
ولا في الادراك والحركة فيصح فيها العبارة بالقوة والنفوس الفلكية فانها وان
كانت كمالات اولى الاجسام طبيعية آلية لا انها لا يصدر عنها افاعيل الحيوة
بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افاعيل الحيوة دائما اعني الادراك والحركة
الارادية وان اردت ان تعرف كل واحد من النفس النباتية والحيوانية والانسانية
على حدة فقل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو
ويولد والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك
الجزئيات ويتحرك بالارادة والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك

وحركة دائمين قال الامام في الملخص زعم المحققون انه لا يمكن تعريف النفس
بحيث يتناول النفوس الثلث اعني النباتية والحيوانية والفلكية لانها ان عرفت
بما يصدر عنه فعل كان العقل والطبع نفسا وان عرف بما يفعل بالقصد خرجت
النفس النباتية وان عرفت بما يصدر عنه افعال بالآلات خرجت النفس الفلكية
فالنفس لا يكون مقولة على هذه الثلث الا باشتراك اللفظ ورد ذلك بان الشيخ
صرح في الشفاء بان كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة
عادمة للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك من الكل لانه اما لا يكون
مبدأ لافاعيل كذلك او يكون مبدأ لافاعيل لا يكون على وتيرة واحدة وهو
النفس الارضية النباتية والحيوانية او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة
لا يكون عادمة للارادة وهو النفس الفلكية واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما
وخصوصا ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم
الذي هو نفس له فوجب ان يوجد الجسم في تعريفها كما يوجد البناء في تعريف
الباني من حيث انه بان وان لم يجز اخذه في حده من حيث انه انسان فلذلك
صار النظر في النفس وان كانت مجردة بحسب ذاتها من العلم الطبيعي الباحث عن
احوال الجسم من حيث انه قابل للحركة والسكون قوله اراد ان يبين ان النفس
الانسانية مغايرة للمزاج يعني انه عرف النفس على الاطلاق ثم شرع في بيان احوال
النفس الانسانية التي هو صل بها الى معرفتها من حيث ذاتها واحكامها لان اهم
مباحث النفوس كما مر لانه وسيلة الى اهم المهمات اعني معرفة ذاته تعالى
بما له من صفات الكمال ولذلك اشتهر فيما بين طلاب النفس من عرف نفسه فقد عرف
ربه وذلك اما طريق الحمل او الموافقة قوله منازعة الى الانفكاك اي
هي من شانه ان لا يفتقر الانفكاك كما مر من ان صور بالنوعية يقتضي حصولها في الكيفيات
الطبيعية المختلفة قوله انما يحرها على التاليف الاجتماعي النفس
اي تدبره على الاراء اذا ذكر هو عليه وقد يمنع انحصار المجبر على الاجتماع في النفس لجواز ان
يكون العاشر الذي ربنا للنوع او غيره قوله فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام
لان حصوله موقوف على التفاعل الكيفيات المتضادة الموقوف على الالتيام والاختلاط

اشارة الى الجواب سؤال هو ان البحث
عن النفس الانسانية هو البحث عن احوال
المجردات الذي لم يدخل في العلم الطبيعي
الباحث عن احوال الاجسام الطبيعية
فيكون من قبيل خلط بعض العلوم ببعض
في حاشية بان ذلك البحث انما هو النفس من
حيث انها انسانية ومن ان اصولها تكمل
المحسنة لا البحث عنها من حيث هي
ولا شك ان ذلك البحث داخل في ما ادل
الالاعب الى ما هي الالبحث تكون من ما يلي الطبيعي
٢
والاجتماع
ط

اتام سطوح محالها المتماسة بسطوحها المتكثرة عمار قوله قيل ان المركبات
تستعد بهذا سوال مشهور في هذا المقام وحاصله ان الحكماء زعموا ان المركبات
انما تستعد لقبول صورها وكمالاتها الاولى من مبدائها بحسب امزجتها المحلفة
فلزم من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والكمالات وهم ايضا يزعمون ان
النفس الحيوانية التي هي صورة الحيوان والنفس الانسانية التي هي كمال اول
للانسان حافظة لاسطقساتها مجبرة اياها على الالتيام الذي يتوقف عليه المزاج
فلزم ان تكون الصور الحيوانية والنفوس الانسانية متقدمة على الامزجة
المحلفة لابدان الحيوان والانسان وهذا تناقض صريح وملخص الجواب ان النفس
الابوين تجمع بقوتها المسماة بالجاذبة اجزاء غذائية ثم تصيرها اخلاطا وتفرز
من الاخلاط بالقوة المسماة بالمولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة
تعد المادة لتصيرها انسانا وتحصل المادة تلك القوة منيا وتكون تلك القوة
صورة حافظة لمزاج المني فقط كالصور المعدنية ثم ان المني لما وقع في الرحم
تزايد كما لا بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان تستعد لقبول نفس تصدر
عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية من جذب غذاء وتصيفه الى تلك المادة
فتنمو وتتكامل المادة الى ان تستعد لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع تعدم الافعال
الحيوانية ثم تتكامل الى ان تستعد لقبول نفس ناطقة تصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق
وتدبير البدن الى ان يحل الاجل قالوا وجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه
من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس يطلق على الثلاث الاخيرة
فقط فانها على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وقد انكشف بملخص الجواب
ان مادة بدن الانسان تخلع صورة وتلبس اخرى الى ان تستعد لتدبير النفس الناطقة
وهذا هو الظاهر لا ما توهم بعضهم من ان بدن الانسان تشتمل على صورة معدنية
لحفظ التركيب وعلى نفس نباتية للتغذية والنمو والتوليد ونفس حيوانية للاحساس
والحركة الارادية وتتعلق به نفس ناطقة لادراك المعقولات وانكشف ايضا ان المزاج
الواقع من اجزاء المني اولا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الكمالية
اي فقط للمركبة على نحو الاتمام لان تلك مستندة الى امور تستند اليها الصور الفاعلة

للافعال النباتية وان المزاج الحاصل له بالتغذية والنمو يتوقف على هذه
الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف على الصورة الفاعلية الافعال
الحيوان وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والنمو يتوقف عليه
الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة
التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون
المزاج موقوفا على النفس سواء كانت نفسا للمولود او نفس غيره مع توقف
الكمالات الاول للمركبات على المزاج بلا دور وتناقض وان تعرض لبيان
مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهمه بعض الناس من ان النفس عين المزاج
الذي يتفق بتلاشي البدن قوله والمزاج يمانعها اعترض عليه بان المانعة
للنفس عند الحركة اذن حسنها هو اجزاء البدن فانها تمنعها مثل الثقيل
فتمانع النفس في الحركة على وجه الارض وبالجملة في الصعود الى موضع عال
واما المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة له في شيء منها قوله
لانه اذا ورد كيفية متضادة للكيفية المزاجية يعني اذا ورد على البدن كيفية
مضادة لمزاجه كما اذا غلب عليه برودة شديدة او حرارة شديدة فانه يبطل
الكيفية المزاجية الاصلية ويحدث كيفية اخرى مشابهة للكيفية المتضادة
الواردة عليه مع ان النفس باقية غير باطلة لكونها مدركة لتلك الكيفية
المتضادة ولا يمكن ان يكون المدرك لها هو الكيفية المزاجية الاصلية لبطلانها
ولا الكيفية المزاجية العارضة لتشابههما اما لها والادراك انما يكون بالانفعال
والشيء لا ينفعل عن شبهه وملخص البرهان انه يقال لو كان مبدأ الادراك
اعني النفس هو المزاج لم يحصل ادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة
فالوارد عليه ان كانت كيفية ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها
وان كانت كيفية مضادة له تعدم بها فكيف يدركها قوله معطوفان
يريدان قوله لممانعة وقوله لبطلان معطوفان على قوله لاستحالة الدور لا
على قوله لما هي شرط فيه وان قوله ولما يمتنع الغفلة عنه بالعكس في الكل قوله
اما الاول فلان الانسان لا يغفل عن ذاته اي عن تصوره والتصديق

اشارة الى كيفية ... جمع الصدورات فتامل

مع الجواب عن قول ...

فيكون صدر الكلام ... لما يمتنع الغفلة عنه الذي هو ... واجزاءه وكذا لما يمتنع ... الذي هو الجسمية وكذا ... فيه الذي هو عبارة عن جميع ما ذكر

شعوره في جميع حالاته ونبه على ذلك بان الانسان اذا كان لا فطنة صحيحة
وراجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه مدرك لذاته ممتنع ابطالها ولذا اذا
تعطل حواسه الظاهرة بالنوم مدرك ذاته ايضا ولذلك اذا اجتمع عليه
بالتمنيه وكذا اذا اختل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يعزب ذاته
عن ذاته فلا يلزم من تعقل النائم والسكران ذاتهما في حالة النوم والسكران
نسيان ذلك التعقل بعد ذكرهما عند زوال العارض وتعقل عن بدنه وعن
اعضائه يظهر ذلك بان نتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل
والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يلامس اعضاؤه وهو في هواء
طلق لا حر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة يغفل عن ظاهر البدن لانها لا
يدرك بالحواس وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلا
عن البدن ايضا وعن القوى والحواس باسرها مع كونه مدركا لذاته ثم
انيتها فلا تكون ذاته شيئا من ذلك بان ذات الانسان عند الله هي
اجزاؤه الاصلية الجسمانية التي هي جزء لبدنه ولا نسلم انه يغفل عنها بل يعقل
عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض والقوى الحالة فيها قوله ونقرره
ان هذه الامور يتبدل في الانسان اي المزاج والبدن واعضاؤه الظاهرة
والباطنة واجزاؤه التي هي اصغر من اجزائه الحسية المنبثة في الجهات
متبدلة دائما بالتحلل والاغتذاء والنوع ان النفس باقية بحالها من اول
العمر الى آخره كما يحكم به البديهة فهي مغايرة لتلك الامور واعترض ان
التبدل انما هو في الاجزاء الفضلية واما الهادون الاجزاء الاصلية
التي هي النفس قوله اي كونها ليست بجسم ولا جسمانية فان لم يثبت ان النفس
مغايرة للبدن واجزائه بعد ثبت انها ليست بجسم والا لكان عين البدن
او جزءا منه ضرورة انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما
تبين انها ليست المزاج ولا القوى والحواس تبين انها ليست جسمانية ايضا
فقد علم مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره وليلم يعلم ذلك اذ ربما يذهب
ومولاه لا يكون جسما ولا جسمانيا ٢
الوهم الى انها جسم مجاور للبدن او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة

جواب سوال وهو ان النفس لو كانت شاعرة بها في كل الاحوال لكنا شعورنا بذلك الشعور فاجاب بما حاصله انه لا يلزم من الشعور الشعور بالشعور ٢

واعلم ان معنى التجريد ان لا يكون ذا وضع اي لا يكون متحيزا بالذات ولا تبعا
تحقيق وتطهير الكتابة منها ٢
فيشمل ما نفى الجوهر الفرد ايضا فليحمل الجسمانية على معنى يتناوله قوله
اي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة يريد ان النفس الانسانية ترتسم
فيها صور كلية منطبقة في جزئيات تتكثر وتلك الصور يجب ان تكون مجردة
عن العوارض المادية المشخصة لقبول الاشارة الحسية اصالة او تبعا
فلا تكون جسما ولا جسمانية فكذا محلها لا يكون محل تلك الصور اعني النفس
الناطقة مجردة عن تلك العوارض ويرد عليه انا لا نسلم ان العلم بارتسام صورة
المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس بان ترتسم
صوره فيها بل في مجرد آخر فيلاحظها النفس من هناك كما يدرك ما يعيش
من حرمات في آلاتها بل لجواز ان يكون العلم مجردا لانكشاف من غير ان ترتسم
صورة في شيء اصلا سلمناه لكن جاز ان لا تكون تلك الصورة مساوية للمعلوم
في تمام الماهية بل تكون كنقش الفرس على الجدار وح لا تكون هذه الصورة كلية
مشتركة بل الكلي المشترك هو ما له هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف هذه
بالعوارض المادية ان لا تكون ذو الصورة مجردا عنها سلمناه لكن لا نم ان
اتصاف الناطقة بهذه العوارض يستحق اتصاف ما يحل فيها بها دائما
يلزم ذلك اذا كان حلول الصورة فيها على نحو حلول الاعراض في محالها
وهو ممنوع سلمناه لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من
قبل محلها لا ينافي تجردها عنها بحسب ذاتها فيجوز مطابقتها للكثير من حيث
الذات والسوالان الاولان يندفعان باثبات الوجود الذهني على الوجه
الذي تحقق فيما سبق قوله فلان في المعقولات ما في عدم منقسمة
قد عرفت ان انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال
الى اجزاء متباينة الوضع فعدم انقسام الحال الى تلك الاجزاء يستلزم
عدم انقسام المحل اليها وبهذا المقدار يتم المط ههنا لان الناطقة اذا
لم ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع لم تكن جسما ولا جسمانية فالمراد
بعدم انقسام بعض المعقولات عدم انقسامه الى اجزاء متباينة الوضع

لم يذكره مع ان امكان الاشتراك من اكثر من انما هو مع التجرد ٢

من دون م

وح لا يلزم من تجرد الصورة تجرد النفس الناطقة وهو ظ م

اعرض من الانقسام الى الاجزاء المتبانة (؟) او الاعم ٢

ولو حمل على عدم الانقسام مطلقا كان الاستدلال مشتملا على زيادة مستدركة واما ما كان يتجه ان يقال ان اراد عدم الانقسام بالفعل فهو مسلم اذ لو كان كل معقول اى مرتسم فى القوة العاقلة منقسما بالفعل لزم ان يكون كل معقول مشتملا على مقدمات غير متناهية بالفعل فيلزم ان يكون الذهن محيطا بما لا يتناهى دفعة لوجوب كون مقدمات المعقول من حيث هو معقول مرتسمة معه فى العقل لكنه ممتنع كما ذكره وان اراد عدم الانقسام مطلقا اى لا ينقسم بالفعل ولا بالقوة فهو ممنوع وما ذكره لا اثبات له لا يتم لان قبول الانقسام بالقوة لا يستلزم ان يكون لكل معقول مقدمات غير متناهية بالفعل وقد يجاب عن ذلك بوجهين احدهما ان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث واحد غير منقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محل كل الصورة العقلية ايضا كذلك واشار اليه الشارح بقوله فاذا عقل الواحد من حيث هو واحد الى آخره ويرد عليه انه لا يلزم من عدم انقسام تلك الصورة العقلية من حيث انها واحدة الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية ايضا كذلك عدم انقسامها من حيث انها الى تلك الاجزاء لجواز ان يكون محلها منقسما فى ذاته الى اجزاء متباينة الوضع والثانى ان انقسام الصورة العقلية الى اجزاء بالقوة لا يجوز ان يكون الى اجزاء متخالفة بالماهية والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متساوية فى الماهية فتكون الصورة العقلية مشابهة لاجزائها اى تمام الماهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل فى العقل لحصول الكل وان حصول الماهية يتحقق بحصول احد منها ولا معنى لتعقل الشئ الا حصول ماهيته فى العقل ففى الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر فى المعقولية فتكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا تكون مجردة عن العوارض المادية ورد ذلك بان الذى ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان تكون مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها والا لم يكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا قوله لان انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال لما اقر ذلك فثبت ان النفس

حاصل هذا الجواب ان انقسام الصورة العقلية سواء كان الى الاجزاء المتخالفة او المتشابهة غير جائز واذا ثبت ذلك ثبت امتناع انقسامها مطلقا وهو عين المقصود وهو عدم انقسام المحل اللازم منه ٣

وان تخالفا فى اللوازم الخارجية بحسب خصوصية احد الوجودين وهى المراد بقوله فى كثير من اللوازم فلا اشكال قوله قول باطل لان المعقول من السماء ليس الا نفس ماهية السماء وذلك لما تقرر فى مباحث الوجود الذهنى كما اشرنا اليه آنفا فلا يرد على ما ذكره (؟) ان الدليل هو عين المدعى كما توهم قوله بعد اشتراكهما فى مطلق اللون اى السواد والبياض نوعان متخالفان فى الحقيقة متشاركان فى الماهية الجنسية التى هى اللون وفى كثير من العوارض كما ذكرتم واما السماء الموجودة فى الخارج وصورتها العقلية فهما فردان من نوع واحد متساويان فى تمام الماهية ومختلفان فى كثير من العوارض ولا شك ان التناسب بين فردين من نوع اتم واقوى من التناسب بين نوعين من جنس قوله ان اعتبر الصورة العقلية من حيث انها حاصلة فى نفس جزئية متشخصة بعوارضها لها وان اعتبرت الصورة العقلية من حيث كانت نفس ماهية الموجود الخارجى فانا اذا جردنا الموجود الخارجى عن الوجود الخارجى وما يتبعه من العوارض كان الباقى منه تلك الصورة العقلية ولو اقترنت تلك الصورة العقلية بالوجود الخارجى وما يتبعه كان الحاصل عين الموجود الخارجى وهذا معنى ما يقال ان اعتبار الشئ هو هو واما حديث كون الصورة العقلية عرضا مع كون ذى الصورة جوهرا فكذلك لان الجوهرية والعرضية بحسب الوجود الخارجى وصورة السماء وان كانت قائمة بالنفس لكنها بحيث لو وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع فتكون جوهرا كالاصل ولهذا اصح القوم بكون صور الجواهر جواهر وما قال ذهب هذا المحدث من ان المعقول من السماء له اعتباران الاول انه قائم بالنفس والثانى انه صورة مطابقة للسماء فهو بالاعتبار الاول عرض وبالاعتبار الثانى ماهية السماء فهو من حيث انه ماهية لها لم يكن عرضا فليس بشئ يعتد به كما لا يخفى قوله لان كل فاعل جسمانى انما يكون فاعلا بمشاركة الجسم وذلك اما لان وجود ذلك الفاعل يتوقف على

الذى قلنا من ان السماء الموجودة فى الخارج وصورتها العقلية فردان من نوع واحد متخالفان فى العوارض الخارجية والذهنية ٣

وجود الجسم بهذا موقوف عليه فعلا ايضا واما لان القوة الجسمانية انما تفعل
بمشاركة الوضع الموقوف على الجسم قوله لما كان فعلها بمشاركة الجسم فقد
نسبة المحل الى الحال بالقبول لا بالفعل فليس يلزم من كونه قابلا بلا مشاركة
الجسم كونه فاعلا بلا مشاركة لا يقال ان الدليل الاول يوجب الاشتراك في الفعل
والقبول معا لان القبول بالمشاركة اللازمة منه ان يكون للجسم مدخل في احدهما
بتوسط مدخلية في وجود الفاعل او القابل وذلك حاصل سواء حل المقبول
في ذلك الجسم او لا لانا نقول انا لا نسلم انه له مدخلية ابتدائية في حلول المقبول
حالا في ذلك الجسم لجواز ان يكون له مدخل في الحلول لا من هذه الحيثية
قوله فان قيل الفرق من الصورتين باق اى اذا سلمنا ان الصورة
العقلية مماثلة للصورة الخارجية وان الصورة الحالة في العاقلة يجب ان تكون
حالة في محلها ايضا لزم اجتماع المثلين في محل واحد لكن لا على الوجه الذي هو
الا متياز احدهما عن الاخر اصلا بل على وجه آخر مميز به احدهما على الاخر
في الجملة وذلك لان احدى الصورتين حالة [illegible] العاقلة فقط والاخرى حالة
فيها وفي محلها معا وهذا القدر كاف في [illegible] الاستحالة وتقرير الجواب
ان هذا النوع من الحلول اعنى الحلول الا[illegible] ان ما لاحد الشيئين
بالاخر ولا يعقل ان يقترن شيء باحد الشيئين المتقارنين دون الاخر معقول
فكون الصورة الخارجية المقارنة لمحل القوة العاقلة مقارنة للعاقلة ايضا كان
ان القوة العقلية المقارنة للقوة العاقلة تكون مقارنة لمحلها ايضا فالصورتان
متقارنتان للعاقلة ومحلها معا فلا فرق بينهما اصلا ومع ذلك يتوجه اللزوم
المذكور اعنى اجتماع المثلين في محل واحد بلا فارق وذلك لان الصورة العقلية
المساوية في تمام الماهية للصورة الخارجية حالة في القوة العاقلة الحالة في
محل الصورة الخارجية والحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء فيجتمع
في ذلك المحل صورتان متماثلتان ويجعل ان الحلول الذي عبارة عن المقارنة على
اى وجه كان بل عن المقارنة الناعتية ولا يرى ان السرعة المقارنة للحركة
المقارنة للجسم مقارنة له ايضا مع انها حالة في الحركة ناعتة اياها دون الجسم

وذلك لانها كيفية الحركة لا كيفية الجسم فيجوز ان تكون الصورة الخارجية
مقارنة للقوة العاقلة ولمحلها معا ولا تكون ناعتة الا لمحلها فقط و
الصورة العقلية بالعكس فلا يلزم عدم الامتياز وبذلك يعلم ان الحال
في محل لا يجب ان يكون حالا في ذلك المحل ايضا اذ ان سلم لم يلزم منه ايضا
لان ما ذكرتم امتناع اجتماع المثلين في محل ان تم فانما هو اذا قاما به
بلا واسطة والصورة العقلية حالة في محل العاقلة بواسطتها وذلك يكفي
في الامتياز قوله والنفس مدركة للقسم الاول دائما لما كانت مدركة لذاتها
دائما فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من القسم الاول لزم ان تكون مدركة
لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية اجيب بان العلم بالعلم ليس
امرا زائدا عليه ولو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية اياها
لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية وفيه
بحث لان العلم بالعلم وان كان متحدا معه بالذات لكنه مغاير له بالاعتبار
فيلزم ان يكون له علوم غير متناهية متغايرة بالاعتبار حاصلة دفعة واحدة
وايضا نحن نعلم بالضرورة انا لا نعدم علمنا بكثير من الصفات الحقيقية
القائمة بالنفس كالقدرة والسخاوة والعلم والشجاعة وغيرها واجيب
عن الاول بان المستحيل ان يثبت للنفس في حالة واحدة علوم متغايرة بالذات
غير متناهية وعن الثاني بان غفلتنا انما هي عن التصديق بتلك الصفات لا
عن تصورها فانه دائم وكلامنا فيه قلت اذا كانت الصفات قائمة بالنفس
وكافية في تعقلها اما لوجوب ان يعقلها النفس دائما ثابتة لها سواء كانت
اضافة محضة او صفة مستلزمة للاضافة قلت لا سبيل الى تعقل الاضافات
الا بعد تعقل المضاف اليه فاذا تعقل المضاف اليه امكن ان تعقل الاضافة اما نفسها
او بصورتها فلذلك لم يمكن تعقل الصفات الاضافية دائما بخلاف الصفة الحقيقية
واما الصفة المستلزمة للاضافة فان تعقلت فانما كانت في حكم الحقيقية وان تعقلت
مع الاضافة كانت في حكم الاضافات قوله تقرير الوجه الثاني ما يخرج الوجه
[illegible] من الوجه الاول مع ما يرد عليه وما اوردنا هناك فليرجع اليه قوله

تقرير الوجه السادس اي لو كانت النفس الناطقة منطبعة في جسم لكانت تعقلها
بالآلات الجسمانية لما مر من ان القوى الحالة في الاجسام انما تفعل بمشاركتها
ولو كانت تعقلها بالآلات الجسمانية لكان كلما عرض لتلك الآلات كلال وضعف
عرض لها في تعقلها كلال وضعف وذلك لان اختلال شرط الفعل يوجب اختلاله
قطعا كما في قوتي الحس والحركة الحالتين في البدن فانهما تضعفان بضعف
البدن لكن الانسان في سن الانحطاط يتقوى تعقله ويزداد وان كانت آلاته
البدنية في النقصان والانحطاط واليه اشار بقوله ولهذا قد يقوى افعالها
الذاتية مع ان الجسم صار ضعيفا وتوضيح المقام ما ذكر من ان جودة الفاعلية
اما بحسب التمرن والاعتياد كما اذا احس شيئا وادركه مرة فانه يحصل للحس
ح بسبب تمرنه تدرك الحس بسبب تلك الهيئة وذلك الجزئي ومعاينة مرة واما
بحسب التجربة كما اذا كان لشيء جزئيات متعددة وحصل للحس شعور بها على
التعاقب فكل جزئي منها يعرض عليه كان اجود احساسا به مما عرض عليه قبله واما
بحسب القوة الفاعلة وكل قوة كانت اتم اقتدارا كانت اجود فعلا والانسان
في سن الانحطاط يكون اجود منه في سن النمو بالوجوه الثلاثة ويكون اجود
احساسا بالوجهين الاولين اعني التمرن والتجربة دون الوجه الآخر فان لا يكون
للانقصان في احد تجرا الوسعا والغرق من قوتي الحس والحركة وسن النمو العاقلة
اما من هذا الوجه فان العاقلة قد تزداد اقتدارا على التعقل عند اختلال
الآلات البدنية بخلافهما اذ لا يتصور ح ازدياد اقتدارهما على الاحساس
والحركة وان كانت بحسب التمرن والتجربة الموجبة لجودة الاحساس والحركة تامة
وما يقال من ان الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينتقص تعقله
فقد اختل قوة التعقل باختلال آلاته فيكون حالة في الجسم فجوابه ان اختلال التعقل
باختلال الآلات لا يدل على ان الفاعل حال في الجسم عامل بالآلة اذ جاز ان يمنع
في آخر العمر عن تعقله الذي هو بذاته اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه
وان لم تكن حالة فيه بخلاف ازدياد التعقل عند كلال البدن فانه يدل على ان
تعقله بنفسه لا بآلة بدنية واعترض الامام بانه يجوز ان يكون شرط بقاء

كمال التعقل حدا معينا من اعتدال الآلات باقيا في سن الانحطاط ويكون
النقصان واردا على الزائد على ذلك الحد فلذلك لم يختل التعقل ح
ثم انه اذا وقع اختلال في ذلك الحد في آخر سن الانحطاط اختل التعقل
ايضا ورد عليه بان بقاء ذلك الحد لا يوجب الا بقاء القوة العاقلة على حالها
لكنها تزداد في سن الانحطاط والاستدلال انما هو بذلك الازدياد كما مر
لا بعدم الاختلال كما توهم فاجاب بمنع الازدياد وزعم ان العاقلة باقية
على حالها في سن الكهولة وقد اجتمع عندها علوم كثيرة مع عدم الاختلال في
الحد المعتبر من الاعتدال في كمال التعقل فلهذا صارت اكمل قال لكن يشكل
الازدياد فلم لا يجوز ان يقال ان المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة
العاقلة من سائر الامزجة فلا جرم قويت القوة العاقلة ح وجه لان القوى
المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكررها وخصوصا
الافاعيل القوية الشاقة تشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة
من تقول ربما يعجز في سن القوة وكذا اما حد العجز بعد عن فعلها فان الباصرة
بعد النظر في قرص الشمس لاستنقضاكها لا تدرك النور الضعيف والسامعة
بعد سماع الرعد الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة
القوية لا تدرك الرائحة الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة فكان قوة
الحس قد بطلت بالوهن والكلال اما القياس فقد ذكره بقوله وذلك لان
ان عملها الى آخره واراد بالفعل معناه اللغوي الشامل للتاثير والتاثر فانه
اطلق الفعل هنا على الادراك الذي هو تاثر وانفعال وتقرير ما ذكره
ان افعال القوى البدنية لا تخلو عن انفعال اما المدركة فلان فعلها الاحساس
الذي هو التاثر عن المحسوسات واما المحركة فلان تحريكها للغير لا يتم الا بحركتها
الذي هو انفعال ايضا ولا شك ان الانفعال لا يكون الا بقاهر يقهر طبيعة
المنفعل ويخرجه عن المقاومة فيوهنه فان قيل التعقل لما كان مقتضى طبيعة
العقل فكيف يوهنها اجيب بان القوى وان اقتضت هذه الا انها تمكن الافعال
الا ان طائفة العناصر يلزمها موضوعات تلك القوى كالعين مثلا لا تقتضي

تلك الافعال فيتبع سن القوى وطبايع العناصر تنازع وتقاوم دائما فيوجب الوهن والضعف في الموضوعات والقوى جميعا قوله اى النفس المتعلقة لا تكلها تكرر الافاعيل بل ان تكرر الافاعيل يوهن القوى البدنية ويكلها دائما وقد لا تكل النفس الناطقة بل بما تقويها وتستعد لها كما في توالي الافكار المودية الى العلوم فان النفس تقوى بذلك الازدياد كما لا تنها فلا يكون الناطقة قوة بدنية وانما قلنا لا تكل النفس ولم نقل لا تكلها اصلا لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من القوة الفكرية التي هي بدنية فقد يضعف عن التعقل لضعفها معاونها لا لضعفها في ذاتها قال الامام جاز ان تكون العاقلة مخالفة بالنوع لساير القوى مع كون الجميع بدنية فلا يبعد اختصاص بعضها بالكلال دون بعض وردنا ان العاقل لذكرنا باباه قوله مقنعة للمسترشدين اى الذين يلاحظونها بعين الانصاف طالبين للوصول الى ذلك المطلب الذي يوصل بهذه الوجوه اليه وان لم تكن مسكتة للجاحدين اى الذين يجادلون بالباطل ليدحضوا به الحق اذ يمكنهم منع مقدماتها والرد عليها كما نبهت على ذلك في تقرير تلك الوجوه و اعترض بان مقدمات تلك الوجوه ان كانت يقينية وصورها صحيحة عارية عن الفساد افادت يقينا للكل والمناظر الجاحد بها بعد مكابر فلا يلتفت اليه واما المناظر فلا يمكنه جحودها بعد العلم بصحتها وان لم تكن المقدمات يقينية او لم تكن صورها صحيحة لم تفد يقينا للمسترشد ايضا لا فرادى ولا مجتمعة و الجواب ان مقدماتها مقنعة فيها نوع خفاء يحتاج الى تجربة او حدس ونحو ذلك فاوضحها ويزيل الخفاء عنها فلا سبيل الى الزام الجاحد بها لكن المسترشد الطالب للحق باذعان وانقياد ينتفع بها اما بكلها او ببعضها فيتدرج منها الى انكشاف المطلب بلا ريبة وانما تفاوت المسترشدون في الاطمينان بالكل او ببعضها دون بعض لتفاوت الخفاء الذي في تلك المقدمات وتفاوت اذهانهم وتفاوت استعداداتهم لقبول اليقينيات التي فيها نوع خفاء والحجج الاقناعية العلمية تكون تكون هكذا اى لا تتركب الا من تلك المقدمات وتفيد اليقين للمسترشدين بخلاف الاقناعيات المستعملة في الخطابة فانها عبارة عما يفيد ظنا ما سواء كان

صادقا او كاذبا فلا تفيد اليقين قوله وانضاد بها لم يلق النفس لقبول النتيجة وذلك لان الدليل المقنع الذي فيه نوع خفاء ربما لم يفد يقينا لبعض الاذهان بل افاده ظنا فاذا ايد بدليل آخر من جنسه تقوى ذلك الظن حتى ينقلب يقينا صرفا قوله والمعنى الكلي الذي يكون الحد بازائه كما يحتمل ان يكون نوعا يحتمل ان يكون جنسا فكما يكون الحد الواحد للماهية النوعية شاملا لافرادها المتفقة الحقيقة كذلك يكون الحد الواحد للماهية الجنسية شاملا لافرادها المختلفة الحقيقة فتناول الحد الواحد للنفوس البشرية لا يدل على اتحادها في الماهية قوله ان الحد الواحد ينطبق على تمام حقيقة النفوس هذه دعوى بلا دليل عليها اذ يجوز ان يكون ما ذكروه في حدها حدا لحقيقة جنسية مشتركة بينها فلا يشتمل على الفصول المنوعة لها فلا ينطبق على تمام حقيقة تلك الانواع بل يجوز ان يكون عرضا عاما لانواع مختلفة الحقائق فان تصور انطباقه على تمام حقيقتها قوله وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض قد تبقى بحالها فان الانسان الواحد قد يسخن مزاجه جدا ثم يتبرد بعد ذلك وهو باق على حالة النفسانية وبلادته وذكائه فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج قوله قد تتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا تكلف اقتحام المخاوف والثبات عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف بذل المال وداوم عليه يصير سخيا والغضوب اذا تحلم زمانا صار حليما مع بقاء المزاج على حاله فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت باستمراره وايضا فانا نرى شخصين متقاربين في المزاج غاية التقارب مع انهما متباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة الى المزاج قوله ولان الاسباب الخارجية كالتعلم من المعلم ومشاهدة احوال الابوين والاصحاب والاخوان اذ ربما يقع الانسان بهذه الاسباب الخارجية كلها للعفة مع كونه مائلا بحسب المزاج الى الفجور وبالعكس وقد يكون الابوان في غاية الخسة والرذالة ويكون الولد في غاية الشرف

والكراهة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه الغرائز والاخلاق ليست
مستندة الى اختلاف الآلات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجية فهو
مستندة الى ذوات النفوس فيجب ان تكون مختلفة قوله لكن الملزومات لتلك العوارض
النفوس فقط بل النفس والعوارض المختلفة يعني ان ملزوم البخل مثلا هو النفس ماخوذة
مع البخل اي هذا المجموع لا النفس وحدها وكذا ملزوم السخاء هو المجموع المركب من
النفس والسخاء لا النفس وحدها الا انه يتبدل احدهما بالآخر في نفس واحدة
فاختلاف بين اللازمين اعني البخل والسخاء يدل على اختلاف ذينك الملزومين
اعني المجموعين لكن اختلاف المجموعين جاز ان يكون باعتبار احد الجزئين اعني البخل
والسخاء دون الجزء الآخر اعني النفس فلا يلزم اختلاف النفوس في الماهية
فان قلت ما ذكره الشارح من الجواب انما تم اذا استدل على اختلاف النفوس
بان لها لوازم متخالفة بالماهية فيجب ان تكون الملزومات ايضا كذلك كما يدل عليه
قوله فنعم ان هذه الامور من لوازم النفوس الى آخره واما اذا استدل عليه اولا كلام
وهو ان للنفوس عوارض مختلفة فلا بد لها من اسباب مختلفة ليست هي الآلات
البدنية واحوالها ولا الامور الخارجية بل هي ذوات النفوس كما مر فلا تم
ذلك الجواب كما لا يخفى قلت لقائل ان يجيب بجواز كون تلك الاسباب مركبة من النفوس
والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة والخارجية شتى فلا يمتنع الاتفاق
فيها واذا وقع الاتفاق على البدن يتبعه التوافق في تلك العوارض ولو كانت
العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس وحدها لم يتصور تبدلها على نفس
واحدة واما ما لا يتبدل كالذكاء والبلادة فيجوز ان يكون لها اسباب بعيدة
مختلفة منضمة الى النفوس الشخصية في بدء الفطرة بعدها لتعينات تلك الصفات
عليها من المبدأ فلا يلزم اختلاف النفوس بالماهية اصلا قوله لان العالم حادث
عندهم والنفس من جملة العالم فيكون حادثة قطعا الا ان هنا بحثا وهو ان
الدليل المذكور فيما سبق انما يدل على حدوث الاجسام والاعراض الحالة فيها
ولا يدل على حدوث النفوس على تقدير كونها مجردة كما اختاره فلا يظهر بما ذكر
في حدوث العالم حدوثها بل لا بد من الاستعانة بدلالة اخرى قوله

بما يدل عليه

لزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو اي لزم ان يكون جميع الناس نفس
واحدة متصفة بجميع الصفات المتقابلة الثابتة لافراد الانسان قوله
فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى وهو الخلط لما عرفت من ان القديم
لا يجوز زواله فان قيل يجوز ان يصير النفس الواحدة نفسين مثلا او
لا يبطل النفس الاولى اجيب بان ثبوت كل واحدة من النفسين ان كان
حاصلا في النفس الاولى لم تكن واحدة بل متعددة اذ لا معنى للتعدد
الا ما كان فيه اشياء متمايزة بهوياتها الخاصة وان لم يكن هوية كل واحدة
منهما حاصلة في النفس الاولى فقد بطلت الاولى القديمة وهو باطل كما مر
وحدث نفسان اخريان فيكون النفوس المتعلقة بالابدان حادثة وهو
المطلوب قوله لانها لو كانت متحدة بالنوع امتنع تعلقها بالامور المختلفة كالمواد
اي لو كانت النفوس البشرية قبل تعلقها بالابدان متعددة ومتساوية في الماهية
لم يجز تعلقها بالابدان المختلفة في مقادير العناصر والامزجة لاستلزامه الترجيح
بلا مرجح لكن تعلقها بها جائز بل واقع فان قيل لم لا يكفي في جواز تعلقها بالامور
المختلفة اختلافها في التشخصات مع كونها متساوية في الماهية لما قد يكون ذلك
فدفع حدوثها وتساويها في الماهية بانا ننقل الكلام الى اختلافها بالتشخص
والامتياز بها فان الامتياز ليس بالماهية ولا بلوازمها فان النفوس لما
كانت متحدة بالنوع وجب تساويها في الذاتيات واللوازم ولا بالعوارض
لان ذلك انما يكون بالمادة لما تقدم من مباحث التعين ولا مادة للنفس
سوى البدن فقبل تعلقها به لا يتصور تعددها وامتياز بعضها عن بعض
واعترض بجواز كون النفس قبل تعلقها بهذا البدن متعلقة ببدن آخر
لا الى بداية ولا يمكن ابطال هذا الاحتمال الا بابطال التناسخ الموقوف على
حدوث النفس فيلزم الدور قال الامام ان الاعتراض الصعب في هذا
المقام هو تجويز تخالف النفوس في الماهية بناء على اختلاف احتج به على
تماثلها لكن الاغلب على الظن انها مع تخالفها قد يوجد فيها شخصان منها
تحت نوع واحد وهذا القدر كاف لنا لانه هو مقصودنا قوله وبه احكم

هذا اذا لم يكن لابطال التناسخ
دليل غير حدوث النفس والسابق
ان هناك دليلا آخر فلا دور

هيولى اي كل واحد من الحكمين المذكورين هيولى وما ذكر في بيانه
مبني عليه فلا يتجه المناقشة على قوله فان كل احد يجد ذاته شيئا واحدا
بان الكلية ممنوعة لجواز ان يكون بعض من لا علم لنا بحاله يجد من نفسه خلاف
ذلك ولا بانه يجوز ان يتعلق نفسان ببدن واحد ويجد كل واحد منهما
نفسها واحدة ولا خبر عندنا من غيرنا على ان معنى ما ذكر ان كل احد يجد
مدبر بدنه والمتصرف فيه شيئا واحدا وكذا لا يتجه المناقشة على قوله لزم ان
يكون معلوم احدهما معلوم الآخر بان ذلك انما يدل على ان كل انسانين
يعلم احدهما ما لا يعلم الآخر يكون نفساهما متغايرين لكنه لم لا يجوز ان
يتعلق نفس واحد ببدنين ويكون كل ما يعلم احدهما يعلم الآخر ويعرف من
هذا ما اورد على قوله ولزم ايضا ان يتصف كل منهما بما اتصف به الآخر من انه
ان اراد اتصاف كل منهما بجميع ما اتصف به الآخر بدنيا كان او نفسانيا فهو
ممنوع لجواز ان يتخلف مزاج احدهما [illegible] لبيت للآخر وان اراد الاتصاف
بجميع العوارض النفسانية فلا نم انه باطل في جميع الاشخاص بالنقل لجواز اشتراك
شخصين في هذه العوارض باسرها قوله مجردة في ذاتها وكمالاتها اي مجردة
في ذاتها وكمالاتها الذاتية اي الفائضة بذاتها فكما ان ذاتها باقية بعد خراب
البدن كذلك كمالاتها الذاتية باقية بعده وذكر كمالاتها معها تبع لما هو المقصود
منها اعني بقاء النفس الناطقة بعد فناء البدن وتحرير الاستدلال على هذا
المدعى ان النفس الناطقة مجردة لا تعلق لها في ذاتها وجوهرها بالبدن بل
هي متعلقة به ليكون آلة لها في الاكتساب كمالاتها فاذا فسد البدن فسد
ما لا حاجة للنفس اليه في وجودها مع كون العلة المؤثرة في وجودها من الجواهر
العقلية دائمة فوجب بقاؤها بتلك العلة بعد فساد البدن واليه اشار بقوله
بل هو باق اي بل جوهر النفس باق بالعلة التي استفاد ذلك الجوهر الوجود
منها وهو المبدأ الفياض ورد ذلك بان البدن لما كان له مدخل في حدوث
النفس لانها لم توجد قبل البدن جاز ان يكون له مدخل في بقائها ايضا و
الحاصل انه كما جاز كون البدن ببعض حالاته معدا لوجود النفس من المبدأ

الفياض حين يجب بقاؤها بعد فنائه كما زعمتم جاز كونه شرطا لوجودها
مطلقا [illegible] يلزم من انتفائه انتفاء النفس قطعا قوله ولانها غير قابلة
للفناء حجة ثانية على المدعى معطوفة على الحجة الاولى اعني قوله لانها مجردة
في ذاتها قوله كانت قبل الفناء باقية بالفعل فاسدة بالقوة و
ذلك لان كل موجود في زمان ويكون من شانه ان يفسد كان بالضرورة
قبل فساده باقيا بالفعل فاسدا بالقوة قوله والا لكان كل باق ممكن الفساد
اي ان لم يكن مفهوم فعل البقاء غير مفهوم قوة الفساد بل كان احدهما عين
الآخر لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا بالضرورة و
كلاهما باطل اما الاول فلان الواجب تعالى باق ولا يمكن فساده واما الثاني
فلان الموجودات السابقة ممكنة الفساد وليست باقية وبما قررناه يندفع
ما يقال من انه يجوز ان يكون فعل البقاء مقولا على افراد بعضها عين
قوة الفساد وبعضها غير قوة الفساد كما ان الوجود مقول على افراد
بعضها عين الواجب وبعضها غيره قوله والباقي بالفعل لا يبقى عند
الفساد اذ لو بقي معه بعينه لكان باقيا فاسدا معا وانه محال اي محصل
ان الباقي بالفعل مع الفساد والموصوف بالفساد يبقى مع الفساد فلا
يكون الباقي بالفعل موصوفا بالفساد فلا يكون فيه قوة الفساد و
الاعتراض عليه ان ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد ان ذلك الشيء
يبقى متحققا ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه
بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم في الخارج بطريان الفساد واذا حصل ذلك
الشيء في العقل وتصور العقل معه العدم الخارجي كان العدم الخارجي
قائما به في العقل على معنى انه متصف به في حد نفسه في العقل لا في الخارج
اذ ليس في الخارج شيء وحصول عدم قائم بذلك الشيء قوله فيلزم تركيبها
من الهيولى والصورة اذ لا بد ان يكون احد الجزئين حالا في الآخر فيكون
للمركب منهما ما به حقيقته والجوهر الحال هو الصورة والمحل هو الهيولى
والمركب منهما يكون جسما لا جوهرا مجردا قوله فيكون مسبوقا بامكان الوجود

قوله

لانها لو لم يكن قبل حدوثها ممكنة الوجود لكانت ممتنعة الوجود فكان يمتنع
حدوثها قطعا والامكان امر ثابت قبل حدوثها اعني امكان الوجود كما لم
كون النفس مادية اي مركبة من الهيولى والصورة فلذلك امكان فسادها و
عدمها لا يوجب تركبها منها والحاصل انا لا نم ان النفس لو قبل الفساد
كانت مركبة من محل امكان الفساد ومحل الوجود بالفعل وانما يلزم ذلك ان
لو كان محل امكان الفساد داخلا في النفس وهو ممنوع اذ يجوز ان يكون امرا
خارجا عنها مباينا لها وهو البدن فان البدن لما جاز ان يكون محلا
لامكان وجودها وحدوثها جاز ايضا ان يكون محلا لامكان عدمها وفسادها
قوله فلا يلزم ان يكون جسما لان الثابت بالدلالة ان كل جسم مركب
من جوهرين احدهما حال في الآخر ولا يلزم منه ان كل مركب من جوهرين
كذلك يكون جسما وايده الامام بان من اعترف بان النفس جوهر وان
الجوهر جنس لما تحته وان كل ما اندرج تحت جنس فلا بد له من فصل فالنفس
الفصل مادة وصورة بوجه ما فقد لزم الاعتراف بكون النفس مركبة من
المادة والصورة مع كونها مجردة والجواب عن الاول ان هذا الامكان
هو الامكان الاستعدادي اي لا نريد في الامكان الفساد الامكان
الذاتي اللازم لماهية الممكن حتى يرد عليه انه امر غير ثبوتي فلا يستدعي محلا
موجودا في الخارج فلا يستلزم كون النفس مركبة من مادة وصورة
كيف ولو استلزمه لزم كون الهيولى والعقول ايضا مركبة منها لانها متصفة
بالامكان الذاتي ونجيب ايضا ان الامكان الذاتي صفة لذات الممكن يستحيل
قيامه بغيره كالممكن لان صفة الشيء يستحيل ان يكون قائمة بغيره بل نريد
به الامكان الاستعدادي وهو عرض وجودي يستدعي محلا موجودا
قال الامام اما ان الاستعداد مبني على نفي الفاعل المختار وهو باطل
لا يقتضي ان يكون النفس مادية اي مركبة من مادة وصورة بل يكفي لكل
واحد من الامكان السابق على الحدوث وامكان الفساد مادة خارجة
عن النفس صالحة لان يكون محلا له الا ان البدن صالح لان يكون محلا

لامكان حدوث النفس في ذاتها دون امكان فساده وزواله في
نفسها بيان ذلك ان كون الشيء محلا لامكان وجود ما هو سابق القيام
له او الامكان فساده غير معقول فان البديهة تحكم باستحالة ان يكون
الشيء مستعدا لحصول ما هو سابق له او لفساده عنه ولو جاز ذلك لجاز ان
يكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانية له ولعدمها عنه
بل الشيء انما يكون محلا لامكان وجود ما هو معلول للقوام به اي مستعدا
لوجوده له ومحلا لامكان فساده اي مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه
محل لامكان وجود السواد وهو تهيؤه لوجود السواد فيه بحيث يكون
متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل لامكان فساده بحيث
يتصف به اذا فسد باقيا بعينه ولما امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده
امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته كما مر واذا عرفت ذلك فنقول
النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة
له متصرفة فيه لتحصيل آلة لها في تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط
الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن في هذه الجهة جاز ان يكون
البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها على معنى انه يكون مستعدا
لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها
مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها به
وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد
منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها اعني وجودها من حيث انها متعلقة
به وثانيا وبالعرض الى وجودها من نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان
الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات
الى وجودها في نفسها لتمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها
مباينة له وقد تبين ان الشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه
الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى انه يكون
مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها

من حيث هي مفارقة له لا من حيث تمام مباينة اياها بل هو محل لاستعداد
انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها
لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا
يكون هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد آخر
وقد تبين ان انقطاع علاقتها بالبدن لا يستلزم كون النفس عادمة وكيف بل المادة
الصورة كما نور فقد ظهر الفرق بين الامكان السابق في امكان الفساد والذي في
الاشكال ومن لم يتوقف سيما كلم بان النفس قديمة او لو كانت حادثة لكانت مادية
انضاما ورد على انها ان كانت قديمة فاما ان تصاحب الابدان فيلزم التناسخ
او لا فيلزم التعطيل لكونها مستعدة للادراكات والافعال اجابت بالزام
التناسخ واخرى بانا لا نم بطلان التعطيل في الازل لكون مدة وسوقف ادراكها
وفعلها على حدوث الآلات البدنية واما قول الشارح لكن البدن مع هيئة مخصوصة
فمعناه ان البدن مع هيئة مزاجية مخصوصة يكون محلا لاستعداد حدوث
الناطقة من حيث انها مرتبطة به ومفارقة اياه كما عرف فاذا حدث النفس
مبدأ بها زال استعداد الحدوث مع حدوث شرائط التعلق وبقاءها فبقي
النفس متعلقة به مدة فاذا زال هذه الهيئة المخصوصة التي هي شرط التعلق
والتدبير انقطع التعلق ايضا واذا تصورت ما حققنا في هذا المقام انكشف
لك اندفاع ما قد قيل من هذا القبيل قوله اي قوله لكن البدن مع هيئة مخصوصة
الى آخره دعوى مجردة عن الدليل ان النفس لما كانت مجردة عن البدن لم تكن
مقارنة له بواسطة ايضا فما بصفة اي كونها مدبرة اياه فلا يكون البدن محلا
لامكانها قوله لما ذكرنا اي من ان القابل للفساد يجب ان يكون معه باقيا
بعينه قوله والا يلزم ان يكون جسما لان الجوهر القابل للاشارة
الحسية يجب ان يكون قابلا للانقسام في جميع الجهات لامتناع وجود الجزء
ما يجري مجراه قوله فان كانت عاقلة اي فان كانت الهيولى التي لا وضع لها
ذات قوام بانفرادها كانت عاقلة بذاتها لما سيعرف من ان كل مجرد قائم بذاته
عاقل وكانت تلك الهيولى هي النفس اذ لا معنى للنفس الا جوهر مجرد العاقل المتعلق

بالبدن قال بعضهم ليس النفس الا المشار اليه بانا الذي كان مدبرا ثم فارقه
ويجوز ان يكون له جزء مدرك كما كان الكل مدركا واول ما قاله ان بعضهم
على تزييف ما استدل به على كون كل مجرد قائم بذاته عاقلا كما سيأتي
قوله ومع هذا فالمط حاصل هو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن
رد عليه بان المطلوب ان المشار اليه بانا الذي كان مدبرا للبدن باق لان
جوهرا ما فانه عالم انه باق قوله والاول محال اي تأثير البدن في قوام
تلك الهيولى حج اذ يلزم ح كونها محتاجة في الوجود الى البدن فيحتاج النفس
في وجودها اليه فيتوقف فعلها على البدن ضرورة توقف على وجودها
عليه فلا يكون للنفس ح فعل بذاتها وقد بان فيما سبق بطلانه فان قيل
لما توقف حدوث النفس على البدن وجب ايضا ان لا يكون ذات فعل بنفسها
اجيب بان التوقف في الحدوث لا يستلزم التوقف في البقاء وما يترتب عليه
من الافعال ومثل ذلك بان احد الطائر يحتاج الى الشبكة وبقاءه
الاخذ وما يترتب عليه لا يتوقف على الشبكة قوله وهو المط ترددا بالقول بان
تلك الهيولى بعد فناء الصورة التي كانت بها تلك النفس بعضا بصورة
اخرى وصارت نوعا آخر فتلك الهيولى باقية في ضمن النوع الآخر لا يقتضي
ان الصورة الثانية فلا يلزم بقاء جزء النفس الاول والمط بقاؤها بعينها
فانه احدهما من الآخر قوله ولا يبعد صورة الآخر قد تقدم اشارة الى
ما ذهب اليه بعضهم من ان النفس الناطقة بعض منها صورة نوعية الناسوت
على البدن فيكون آلة للتغير فيها في البدن واجزائه وقواها فهذا الكلام الى
قوله ولا يصير مبدأ الصورة الآخر مبني على ذلك المذهب واما من قال ان الناطقة
تصرف بذاتها في البدن والقوى التي له فالناسخ عنده انما تكون بتعلق
الناطقة ببدن بعد كونها مدبرة لاخر فقط قوله وحدوثها عن
المبدأ العدم موقوف تحدد العلولات اي حادثة لا بد من ان يتقدمها
علل قديمة ولا بد في حدوثها عن تلك العلل من حدوث استعدادات
القوابل والقابل للنفس هو البدن فحدوث النفس عن العلل القديمة موقوف

البدأ وقبلها ما بعدها من الحوادث كالاعتراض

على حدوث مزاج في البدن صالح لقبولها وحدوث ذلك المزاج فرع العلة
القديمة على استلزامه لحدوث نفس من القديم متعلقة بذلك البدن فلو تعلق
به نفس اخرى على سبيل التناسخ لزم اجتماع نفسين على بدن واحد وقد تقرر
انحصار شرط حدوث النفس على حدوث البدن والمزاج مع الجواز ان يكون
مشروطا ايضا بان لا يصادف استعداد البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة
فلو يبطل به ما سياتي حالة كمال ذلك الاستعداد فلا يحدث نفس اخرى لا متعاد شرط
الحدوث قال الامام في الملخص جاز ان يقال ان النفس التناسخية تعلقت
بوجه ما بذلك المزاج قبل ... واعانت ... فلما تم كان تعلقها به مانعا عن
حدوث نفس اخرى قوله فان قيل النفوس ان سلمنا انها متحدة بالنوع
اي نسلم ان لا نزاع في اتحادها فلا وجه جاز ان يكون بعض الابدان مستعدا لتعلق
النفس المتعلقة دون نفس اخرى فلا يحدث فيه نفس اخرى وبعضها بالعكس
فلا يلزم اجتماع نفسين على بدن واحد ولئن سلمنا اتحادها في النوع
فلا شك في اختلافها بحسب الخصوصيات والتشخصات فيكون المجموع الحاصل من
ماهية النفس وتشخصها في احد الشخصين مخالفا لمجموع الآخر فلا يلزم
من كون المزاج صالحا لاحدهما كونه صالحا للآخر فجاز ان يكون بعض الامزجة
صالحا لمستنسخة دون اخرى وبعضها بالعكس فلا اجتماع ايضا قوله
اجيب بان الاختلاف في الهوية انما يحصل من جهة البدن يعني ان اختلاف
النفوس في التشخصات مستند الى البدن بناء على ما مر من ان سبب تعدد افراد
النوع الواحد هو المادة فالمستنسخة والحادثة انما تمايزان بالتشخص من
جهة البدن فلا سوية لها مع قطع النظر عنه حتى يتصور استعداده لاحدى
الهويتين دون الاخرى واعترض عليه بان تعدد الهويات بحسب تركيب
القوابل من غير ان يكون للعامل فيه مدخل واعلم ان لهم في ابطال
التناسخ دليلا آخر للامام وقف على حدوث النفس وهو انه لو كانت النفس مثلا لو
كانت قبل بدني متعلقة ببدن آخر لكانت تتذكر الاحوال التي مرت عليها
في حال تعلقها بذلك البدن لان محل العلم والذكر هو جوهر النفس فيجوز كون

[هامش: لوجود نفسه وهو الصادق المذكورة]

[هامش: النفس الآن كما كان لكنها لا تذكر شيئا قبل هذا البدن مطلقا ... التناسخ واعترض عليه]

تعلق النفس بالبدن شرطا لعلمها باحوالها في ذلك البدن فاذا فارقته
انتفى شرط العلم بها فينتفي المشروط ايضا قوله ولكل ان يصطلح على
ما شاء اذا اطلق العام في مقابلة الخاص فهم ان المراد به ما عدا ذلك الخاص
وبهذا القدر كاف لتوجيه كلام المصنف فلا حاجة الى ان يصطلح على تخصيص
الادراك بما وراء التعقل قوله لكن ادراكها للنفس الى المدرك للمحسوسات
والتخيلات والتوهمات هو النفس ايضا فانا نحكم بان زيدا انسان والحاكم
يجب ان يدرك طرفي الحكم معا لكن مدرك الانسان الكلي هو النفس فكذا
مدرك زيد الجزئي الا ان صور المعقولات مرتسمة في ذاتها وصور ما عداها
مرتسمة في آلاتها واذا نسب الادراك الى الحواس الظاهرة او الباطنة كان
من قبيل نسبة الفعل الى الآلة مجازا قوله لكنا نمتحنه بمقدار معين قد
سلف في مباحث تجرد النفس تعرض في الكلام مع ما يرد عليه مفصلا
بما لا مزيد عليه قوله اذا تخيلنا وتعاجينا بمربعين مزيد على الصورة
فهذان الجانبان متمايزان وليس ذلك التمايز بحسب الماهية
ولوازمها بل بحسب العوارض فلا بد من اختصاص كل منهما بعارض و
ذلك الاختصاص للبتة ليس الوجود الخارجي لان المحل قد لا يكون موجودا
في الخارج بل في الوجود الذهني ثم انه يستحيل ان يكون محل احدهما بعينه
هو بعينه محل الآخر والا استحال ان يتصف احدهما بعارض غير حاصل
للآخر فوجب ان يكون محل تلك التخيلات جسما يكون الجانب الذي هو
محل احد المربعين غير الجانب الذي هو محل الآخر وهو المطلوب واعلم ان
هذا انما تم في المحلات المسماة بالصور دون الموهومات التي هي معان جزئية
قوله فهذه القوى وان كانت مشتركة بين النبات والحيوان لكنها
نسبت الى النبات لانحصار قواه فيها دون الحيوان اذ له قوى اخرى
قيل اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها مما لا يتم
الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد و
ان الواجب تعالى موجب بالذات واما على القول بالاختيار فجاز ان يكون

[هامش: ستلام]

[هامش: الثلث سمي نباتية هذه القوة]

هذه الافعال كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر من الواحد
اكثر من واحد جاز ان تكون هذه الافاعيل من قوة واحدة فهذه
المسائل لا تتم على قواعد الكلام وقد سبق ان امثال ذلك انما نشاء
من خلط الفن الحكمة باصول الدين قوله وعلى هذا اى وعلى جعل
الغاذية فغذاء شبه فى رسمها الى ما سبب فعلها وغايته ويوافق ذلك فى
تعريفها قوله على تناسب طبيعى اى مناسب مقتضى طبيعة الشخص اعنى القوة
المدبرة له لتسخرها قوله خرج به الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعى اى خرج
به هذه الزيادات عن تعريف النمو فخرج مبداها عن تعريف النامية وكذا اراد
بقوله خرج به الزيادات الصناعية انه خرج به الزيادات الصناعية عن تعريف النمو
فخرج به ايضا الصانع عن تعريف النامية قوله خرج به السمن فقد يقال ان
السمن لا يزيد فى الطول بل فى العرض والعمق فهو خارج عن تعريف النمو بقوله
فى الاقطار الثلاثة فيكون القيد المذكور مستدركا واجاب بان ذلك هو الغالب
وقد يعم السمن جميع الاعضاء من الراس الى القدم فيزيد فى الطول ايضا قوله
فان كلا منهما فعلها تحصيل الغذاء الغاذية تحصل الغذاء اى ما يصلح ان يغتذى بالفعل ان
يكون جزءا من البدن وتلصقه بالبدن ما يصير بدلا من المتحلل وتشبهه
بالمغتذى لونا وقواما وما زاد من الغذاء الذى حصلها الغاذية على بدل
ما تحلل تصرف فيه النامية وتزيده فى اقطار الجسم المغتذى فتكون الغاذية
بهذا الاعتبار خادمة للنامية اذ تهيئ للنامية ما تتصرف فيه فهما قوتان
متغايرتان بالذات ويحتمل ان يقال هناك قوة واحدة تختلف احوالها بالقوة
والضعف فتحصل بها من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل وذلك فى سن
النمو اعنى الى قريب من الثلاثين ثم تتطرق اليها شىء من الضعف فيحصل
منه ما يساويه وذلك فى سن الوقوف اعنى الى قريب من الاربعين ثم يتزايد ضعفها
فلا تقوى على تحصيل ما يساوى المتحلل وذلك فى سن الانحطاط الخفى الذى
للسن الى قريب من الستين وفى سن الانحطاط الظاهر الذى هو بعده
الى آخر العمر كل ذلك بحسب الاغلب قوله واما المولدة فهى قوة تفصل الى

الانثيين قوة تفصل جزءا من اجزاء الدم وتعده لاكتساء الصورة المنوية
ليستعد بذلك لتفصل قوة اخرى تنتقل من المنى الى الرحم فتفصل المنى
هناك الى مواد الاعضاء بعضها عن بعض ثم تنقض على تلك المواد
قوة تصور كل عضو بصورته الخاصة فسمى بذلك وجود الاعضاء قوله
وهى نوعان مولدة ومصورة قد فسرها بعضهم بان المولدة تطلق على معنى خاص اعنى
المحصل للبزر ومعنى عام اعنى المتصرفة فى المادة الغذائية لبقاء النوع
فالمصورة قسيم للمولدة بالمعنى الاول وقسم منها بالمعنى الثانى الا ان
المتعارف فيما بين الاطباء هو المعنى الاول ولذلك عدوا المصورة قوة
على حدة وجعلوا القوى الطبيعية اربعا اثنتان منها لاجل الشخص احديهما
للبقاء وهى الغاذية والاخرى لكماله وهى النامية واثنتان للنوع احديهما
لتحصيل المادة وهى المولدة والاخرى لتحصيل الصورة وهى المصورة و
انما عد المادة فى الرحم وتفصيلها الى مواد الاعضاء فاما ان يكون فعلا
للمصورة ايضا واما لقوة اخرى خادمة للمصورة كما ذكرنا فيمن تممها
قوله وينبعث من كل نفس ايضا ان فى البدن حرارة سارية فيه هى
حرارة غريزية هى خادمة للقوى تكون بها النضج والطبخ وغيرهما من الافعال
ففى المعدة جزء من تلك الحرارة تكون به الهضم المعدى ونفض الفضول
لذا فى العروق وساير الاعضاء وفى القلب معظمها لتسخين الدم وتبعه
ذلك البخار المسمى بالروح عند الاطباء لقبول القوى قد ذهب جالينوس
واتباعه الى ان تلك الحرارة المسماة بالغريزية هى الحرارة الاسطقسية
الحاصلة التى افادت بالمخالطة لساير الاسطقسات طبخا وقواما والتياما
وذهب ارسطو ومن تابعه الى انها حرارة اخرى افيضت من السماء على
البدن بواسطة تعلق النفس به وهو المراد بانبعاثها عن النفس الا انها
صادرة عن النفس واستدل على مغايرة الغريزية للاسطقسية بان
الغريزية تفارق بالموت دون الاسطقسية ولذلك يسود البدن ويعفن
وبان الغريزية اذا اشتدت فى بعض الانسان او بعض الاعضاء وادت الافعال

يحصل منها مادة الدماغ ومادة القلب وغيرهما من الاعضاء ص

ومصورة هذا اسم للتى الى النفس والى غيره لا الحجر من راجع الى الولد ص

مسماة بالمفصلة ص

فى الكبد جزء منها يكون به طبخ الكيلوس لتحصيل الاخلاط وكذا ص

الطبيعية جودة والاسطقسية اذا اشتدت افرطت تلك الافعال أن
الغريزية توثر في الاغذية الغليظة حتى في العظم والشعر كما في بعض الحيوانات
فتكون شديدة جدا فلو كانت هي الاسطقسية لشوت لحوم الاعضاء
اذابت شحومها فهي حرارة مخالفة بالنوع للاسطقسية فالشارح ارشاد
الى بقاء الحرارتين بعطف انبعاث بحرارة الغريزية على جو كالاجزاء اي
بالطبع في البدن وتشبيهما حـ قال فالحرارتان تعصيان تحلل الرطوبة
واعرض بان حرارة الحرارة النارية قد انقدمت في المزاج او انكسرت برودة
الاجزاء الباردة وخرجت عن صرافتها حتى صارت الاجزاء النارية في الكيفية
كالاجزاء المائية فلا تحلل الرطوبة واعلم انهم قالوا حرارة غريزية و
رطوبة غريزية ولم يقولوا برودة غريزية ويبوسة غريزية لان الحرارة آلة
للطبيعة في افعالها والرطوبة مركب للحرارة فنسبنا الى الغريزة بمعنى
الطبيعة دون الاخريين وانهم قالوا ان المنبعث عن النفس الفائض
على البدن بواسطة تعلقها هو الحار الغريزي وهو جوهر حار لطيف غير لذاع
حافظ لكمالات البدن واطلاق الحرارة عليه مجاز فان الحرارة الغريزية
ما كيفية كيفية فائضة من الحار الغريزي الفائض على البدن قوله الحرارة
الغريزية من خارج كالحرارة الى دثة من الحركات واشعة الكواكب ومماسة
النار وتناول الادوية والاغذية الحارة قوله حوه يسحد ما تشابه بدنه بالقوة
هذه القوة هي الغاذية ولا بد في التغذية من امور ثلاثة الاول تحصيل جوهر
البدل الثاني ادخاله في جوهر العضو بحيث يصير جزءا او يسوا الالصاق الثالث
تشبيهه به من كل الوجوه حتى في لونه وقوامه فهناك قوة محصلة وملصقة
ومشبهة فالغاذية عبارة عن هذه القوى الثلث وقيل هي قوة اخرى تخدمها
هذه الثلاث وفي قوله ما تشابه بدنه بالقوة اشارة الى ما اشتهر من ان الغذاء
الذي تصرف فيه الغاذية لا بد ان يكون مركبا فانه مشابه للبدن بالقوة واما البسيط
فلا يصير غذاء له لبعده عنه ثم يصلح ان يكون مبدرقا للغذاء وسالكا به في المجاري
الضيقة كالماء وقد يقال ان الهواء يغذو الروح الذي في العروق والصواب

ولما كانت العناصر متنازعة الى الانفكاك وذلك قليلا منها
ذ اعمالها احتاج الى الطبيعة والنظام كل منها الى مجانسه ولم
للقوى الجسمانية احتياجها الى الالتيام دائما لما تقدم من ان
القوى الجسمانية يجب تناهيها في المدة والعدة والشدة قوله اما على
سبيل التولد فما يبقل واما على سبيل التوالد فما يعتدي في علاي ديل
قام على ان التولد مخصوص بالاول والتوالد بالثاني لم لا يجوز ان يتعاقبها
قوله فجعلت النفس ذات قوة يعصل من المادة وذلك مما لا بد منه في
المتولد دون المتولد لجواز ان يتولد من اجتماع العناصر بلا بزر قوله
اول من المقدار الواجب لشخص كامل وذلك لانها منفصولة من شخص كامل
على مقدار شخص كامل قوله فاذن النفس النباتية اي النامية لاجل كمالها
في افعالها وانما اعتبر هذا القيد لان اثر المولدة اعني فصل البزر لا يوجد
فيما ابتداء بل بعد ما يكامل جسم النبات نوع تكامل ولا في اخر الحال
حيث يقصر المادة على ما يصرف فيه المولدة وكذا اثر النامية يعدم في سن
الوقوف وما بعدها قوله يحفظ بها الشخص حفظها للشخص الكامل بالغاذية
وتكميلها للشخص الناقص مع الحفظ بالنامية واستبقاؤها للنوع بالمولدة
الغاذية تخدمها قوى اربع قوله القوة الطبيعية ان كان فعلها لنفعل
قوة اخرى سميت خادمة لتلك الاخرى كخدمة القوى الاربع فانها خادمة
للغاذية تعمل عملا لا تهيئ المادة لفعل الغاذية وان لم يكن فعلها لفعل
قوة اخرى سميت مخدومة كالغاذية فان فعلها اعني ايراد بدل ما يتحلل
ليس لفعل قوة اخرى الا انها باعتبار تحصيلها ما يزيد على بدل خادمة
للنامية كما توهم ملاحظة الغاذية والنامية باعتبار تهيئتهما المادة لفعل
المولدة خادمتان لها قوله لان الغذاء يزدرد على صيغة المجهول
اي ابتلع فان الغذاء اذا كان قليلا والماسكة قوية حصل هذا
الاحتواء فلهذا جاد الهضم واما اذا كانت الماسكة ضعيفة ولم يحصل
الاحتواء التام لم يبق فرجة من الغذاء ووسط المعدة فانه يحصل في البطن قراقر

وسببها على ذلك

وحكمة الصانع تعالى في احداث

مسار ذر ودة

وبطون اسمر آ قالوا والذي يدل على وجود الماسكة في المعدة انا اذا
بطن الحيوان حال ما تناول الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء
بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء شيء قوله لتزل المني بطبعه لانه
ثقيل قالوا ويدل ايضا على وجود الماسكة في الرحم انا اذا شققنا
بطن الحامل من تحت السرة وكشفنا برفق عن الرحم وجدنا منضمة
انضماما ما شديدا بعد انجلاب المني اليها وحدوث الحبل بحيث لا يسع ان يدخل
فيها طرف الميل قوله وكذا في سائر الاعضاء اي ويدل على وجود الماسكة
في سائر الاعضاء انه لو لم يكن فيها ماسكة تمسك الخلط الذي جذبته الجاذبة
اليها مقدار ما ينفعل فيه الهاضمة فعلها لتزل ذلك الخلط عنها لانه ثقيل فلا
يحصل للاعضاء الغذاء التام قوله وفعل الهاضمة احالة الغذاء يعني
انما يحصل الغذاء قوام ومزاج يتهيأ بهما لان يصير جزءا من المغتذي
ثم الغاذية تحيله اي ما يكون جزءا منه بالفعل قوله الاول الى النم
المذكور في الكتب المعتبرة كالقانون وغيره وهو الصحيح ابتداء المرتبة الاولى
في الفم وتمامها في المعدة وان الثانية في الكبد والثالثة في العروق والرابعة
في الاعضاء قوله فوق ما ينضج المطبوخة وكذا فوق ما ينضج المخلوط بالماء
فدل على تغير مزاجها بالمضغ ثم صيرورة الغذاء في المعدة كيلوسا وقد يكون
بذاته كما في جوارح الصيد وقد يكون لطف المشروب كما في اكثر الحيوانات و
الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة انجذب لطائفه بالعروق المسماة
بالماساريقا الى الكبد وتداخلت في العروق المصغرة المتصالة المنتشرة
في جميع اجزاء الكبد بحيث يلاقي الكبد بكليته الكيلوس فينهضم هناك انهضاما
ثانيا وتنخلع صورته النوعية الغذائية ويحصل الاخلاط ففي هذه المرتبة
للغذاء كون وفساد وفي المرتبة الاولى استحالة في الكيفيات فقط وكالاخلاط
اذا انصبت في العروق انهضمت انهضاما وتغيرت في كيفياتها واستعدت لان يصير
جزءا من المغتذي بالفعل واذا ترشحت من فوهات العروق الى الاعضاء
استحالت اجرامها وخلعت صورة الاخلاط فنسبة العروق الى الاعضاء

الرطوبة صح

كيفية المعدة الى الكبد في ان الانضمام الواقع فيها استحالة في الكيفية
معدة للانقلاب في الصورة الواقع في الكبد وفائدة بكثرة مراتب الهضم
تلطيف الغذاء وتميز فضوله حتى يصلح بعضه لان يصير جزءا الذي يحل
لا شرائف الصور فلا بد من قوة دافعة للفضول التي هي كل على البدن و
مفسدة اياه قوله ان الانسان يجد الامعاء عند التبرز كانها
يلتزع له يتحرك الى اسفل لدفع ما فيها من الفضول وكذا يجد المعدة
تتحرك الى فوق عند القيء لدفع ما فيها ويتحرك الاحشاء تبعا لها قالوا
والرحم يتحرك عند الولادة نحو الطبيعة وعند موت الجنين حركة شديدة
لدفع ما فيها قوله فان النمو هو الازدياد ثم انه تنبيه على ما به الامتياز
فان الازدياد في النمو يكون في الاقطار الثلث بخلاف السمن غالبا كما
مر وطلب الغاية المذكورة اعني تمام الخلق والنشو مختص بالقوة النامية
قوله والمص ابطل القوة المصورة والغزالي بالغ في ذلك وابطل
القوى مطلقا وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن
ملك موكل بهذه الافعال يفعلها بالشعور والاختيار قوله وينبغي
تعديان لا يكون فاعلا اي يجوز كونها فاعلة لتلك الافعال الحكمية مع
عدم شعورها بها بناء على تسخير المدبر الحكيم واعداده اياها على وجه
تصدر عنها تلك الافاعيل بلا شعور وارادة قوله خمس منها ظاهرة
وخمس منها باطنة يريد ان المعلوم لنا من الحواس منحصر فيما ذكر لا ان
يمكن التحقق في نفس الامر حاسة اخرى لبعض الحيوانات وانا لم نعلمها
كما ان الاكمه لا يعلم قوة الابصار والعنين لا يتصور لذة الجماع
وابتدا من هذه القوى باللامسة لانها ام الحواس للحيوان فان
بقاءه باعتدال مزاجه فلا بد له من قوة يدرك بها ما ينافي مزاجه
ويفسده من كيفيات العناصر ولذلك جعلت منبثة في جميع جلد الاعضاء
وان كانت في جلد باطن الكف اقوى خصوصا في جلد الاصابع ولا سيما
في جلد انملة السبابة قوله فانه يجوز ان يكون قوى كثيرة والية ذهب

والنضوح

في ابهام الاخر نظر

تسخيره

او التحقق فيها كل كل يجوز ان
يتحقق بحسب الامر
والعطش

كثير من المحققين بناء على قاعدة في تكثر القوى من ان القوة الواحدة
لا يصدر عنها اكثر من واحد فقالوا انا نجد ملموسات مختلفة الاجناس متضادة
فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة تحكم بالتضاد فاثبتوا لكل ضدين منها قوة
واحدة من الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة و
الحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين والصلابة ومنهم من زاد
الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان تكون لهذه القوى باسرها آلة
واحدة مشتركة بينها وان تكون منها لكل الآلات انقسام غير محسوس
فلهذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان الحاكم بالتضاد لا بد ان تدرك الطرفين
معا واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها اثنان فلم لا
يجوز ان يصدر عنها ما هو اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم وكذا الروائح
والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد
في اجناس الملموسات اكثر لا يقتضي تعدد القوى لا يجدي نفعا قوله ويجوز ان يكون قوة
واحدة بها يدرك جميع هذه الكيفيات فتكون القوة واحدة والافعال كثيرة
من جهة متعددة ولا محذور فيه قوله ولا يتم فعل هذه القوة الا بالمماسة
اي بهذه الحاسة اعني اللامسة يتوقف ادراكها المحسوسات على وصول مستحيل
وذلك بالمماسة بين آلة اللامسة ومحل الكيفية الملموسة ولما كان القوة الذائقة
اهم الحواس بعد اللامسة لان الاخص بها جذب الطعوم الملائمة للغذاء
كما ان الاخص باللامسة الاحتراز عن المضار وكانت ايضا اقرب الى اللامسة
اذ قد يتركب من الطعم والملمس احساس بلا امتياز كما في الحرافة فان سطح اللسان
ينفعل عنها انفعالا لمسيا بالتسخين ولها اثر ذوقي فيرد على النفس اثر
القوتين معا كاثر واحد بلا تميز في الحس اورد الذائقة عقيب اللامسة مع
مساواتها في الاحتياج الى المماسة كما ذكر في الشرح قوله وبالجملة ينبغي
ان يكون عادمة الطعم في نفسها ليؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان
المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة
والمشروبة الا مشوبة بذلك الطعم الا ترى انه اذا غلب عليه الصفراء ربما ادرك

الحلو مرا قوله وبتأديه هذه الرطوبة للطعوم الى الذائقة اما بان يخالطها اجزاء
لطيفة ذي الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة
فالمحسوس ح هو كيفية ذي الطعم واما بان تتكيف هذه الرطوبة بالطعم
بسبب المجاورة فتغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين
لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط
الجسم الشفاف قوله وهو قوة مودعة في الزائدتين بدل على ذلك بطلان
القوة الشامة عند فساد مزاج هاتين العضوين الدماغيين وسلامة سائر الاعضاء
قوله وهو يدرك بان المسك اليسير يوجد كذلك ان الحكم اذا الراي لا ينقص
وزنه بانتشار روائحه ثم للتحلل المتحلل منه مدخل في ادراك الراي لان
الرائحة تزداد بتثويره بالدلك وغيره وقد يقال ان نحو التفاح من الثمار
يذبل بالشم فيدل على انه قد يكون بالتحلل الا ان الغالب هو الاول اعني
تكيف الهواء واتصال الرائحة الى الخيشوم بلا تحلل واما ما كان فلا بد في
ادراك الشامة من وصول حامل الرائحة مادي الى الشامة بخلاف ما في
الذائقة واللامسة وزعم بعضهم ان الرائحة قد تتأدى الى الشامة بلا تحلل
من ذي الرائحة ولا استحالة من الهواء المتوسط بان ينفعل ذو الرائحة
في الشامة من غير ان ينفعل الجسم المتوسط بناء على ما حكي في التعليم
الاول من ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيف
حصلت من مقابلة وقعت بين اليونانيين مع امتناع ان يتحلل من تلك
الجيف اجزاء تنتشر في مائتي فرسخ او ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك
المسافة ورد بجواز نقل الرياح روائح الجيف الى منازل الرخمة على
انه يجوز ان يكون ادراكها الجيف بالباصرة حين تحلقت في جو العالي
قوله ومن الحواس الظاهرة السمع المسموع هو الصوت وعوارضه وبيانها
بيانها وبيان ان سبب الصوت ماذا وانه موجود في الهواء الحاصل في
خارج الصماخ وانه مسموع حال وصوله الى الصماخ وقرعه للعصبة المفروشة
في مقعره كجلدة الطبل وهل وصوله الى الصماخ اذا كان قريبا منه قوله
اليه

وهي قوة مودعة في العصبتين اللتين في ملتقاهما فانه ياتي من مقدم الدماغ
عصبتان مجوفتان [illegible] حتى تلاقيا وتقاطعا تقاطعا صليبيا
ويصير تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى العينين فذلك التجويف الذي هو الملتقى
اودع فيه القوة الباصرة وتسمى مجمع النور وانما جعلت العصبتان
مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح الحاملة للقوة الباصرة بخلاف سائر
الحواس الظاهرة قوله تدرك بها الاضواء والالوان اولا وبالذات
قيل عليه ان اراد بالادراك بالذات الادراك بلا ضميمة شيء الى المدرك
فاللون لا يكون مدركا بالذات اذ لا يدركه البصر الا بعد تكيفه بكيفية الضوء
وان اراد به ادراك النفس بواسطة البصر من غير ضميمة علاقة فلم لا يكون ادراك
الشكل والامور المذكورة معه كذلك والجواب انه اراد بما ذكر ان الضوء مرئي
برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة تكون تعلق تلك الرؤية بها اولا وبالذات
وتعلقها بغيرها بالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض الاولية
والاعراض الثانية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية ومع الرؤية
اعني رؤية الضوء غير مشروطة برؤية اخرى وان اللون ايضا مرئي برؤية متعلقة
به ابتداء بالتفسير المذكور الا انها مشروطة بوجود الرؤية الاولى فاذا رأينا
لونا مضيئا فههنا رؤيتان احداهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى
متعلقة باللون كذلك ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما
واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة
بلون الجسم ابتداء تتعلق بما بينها ثانيا كمقداره وشكله وحركته وحسنه وقبحه
فهي تلك الرؤية لا برؤية اخرى متعلقة بها ابتداء ولهذا لم ينكشف هذه
الاشياء عند الحس انكشاف الضوء واللون وزعم بعضهم ان سطوح الاجسام
ايضا مرئية بالذات فتأمل الانصاف قوله لانه لو امتنعت رؤيته تعالى فقد ورد
في الشرع نسبة الرؤية اليه تعالى فذهب جماعة الى ان رؤيته تعالى للاشياء
التي من شأنها ان ترى عبارة عن علمه بها وذهب الاشاعرة الى انها صفة اخرى
لكنها لا تكون بتأثر الحدقة كما في حقنا اذ لا حاجة هناك قوله وتأثر الحدقة

انما تكون

انما تكون بانطباع كما انه اراد او بخروج شعاع يتساوى بحسب الحق من
القولين المشهورين في الابصار قوله المقابلة المخصوصة اي ان يكون المرئي
مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها
المحسوسة بالذات المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة قوله
وعدم البعد المفرط هذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم
المرئي وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكدورته فان قوي البصر يرى شيئا على بعد
مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد
ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا وضوءا فهو يرى من بعد
اكثر قوله وعدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بحيث
جدا ويلتبس الامور اللطيفة التي فيه بعضها ببعض لا يميز البصر بينها ويزداد الالتباس
بازدياد القرب حتى اذا التصق المبصر بسطح البصر بطل الابصار واما
عدم الصغر المفرط فهو شرط يختلف باختلاف القوة الباصرة وضعفها وباختلاف
القرب والبعد كما لا يخفى والحجاب من الرائي والمرئي هو الجسم الملون او المضيء
وكون المرئي كثيفا بمعنى ان يكون له لون بغير حجاب ما قيل من ان اشتراط في الرؤية كون
المرئي جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروائح والكيفيات وفي نحو
الاعتقاد تأمل وقد يضاف الى هذه السبعة شرط آخر هو سلامة الحاسة و
القصد الى الاحساس وتوسط الشفاف فصارت شرائط الرؤية عشرة كما
قيل او مع حصول هذه الشرائط يجب الرؤية والا لزم السفسطة كما ذكره قوله
والرؤية تحصل بخروج الشعاع المذهب المشهور من الحكماء في الابصار مذاهب الاول
للطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه
كالرئيس وغيره ومعناه ان الابصار انما يحصل بعد انطباع صورة المبصر بتوسط
الهواء المشف في الرطوبة الجليدية التي في العين وتأديه الى الحس المشترك
في لو ان مقابلة البصر للباصرة توجب استعداد النفس لصورة تقع على الجليدية
ولا يمكن للبشر معرفة ذلك مفصلا ولا يكون في الابصار الانطباع في الجليدية
والا لرؤي شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليدتي العينين الا انه

من مادى الصورة لما ملتقى العصبتين المجوفتين والى الحس المشترك وكم يريدوا بتأدى الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذى هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها فى الجليدية معد لانطباعها فى الملتقى وانطباعها فيه معد لانطباعها فى الحس المشترك واستدلوا على ذلك بان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ فى النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ فى النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لم ير ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئى فى الباصرة وبقائها زمانا واستدلوا ايضا بان المرئى اذا كان قريبا من البصر قربا مفرطا لا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وكلما ازداد الصغر بزيادة البعد حتى يرى كنقطة ثم ينمحى بحيث لا يرى وما ذلك الا لان الاقرب ينطبع فى جزء اعظم من الجليدية والابعد فى جزء اصغر وبينوا كيفية ذلك بان المرئى اذا كان على بعد معين من الرائى فان الخطين الخارجين من البصر الواقعين على طرفى المرئى يحيطان بزاوية عند البصر ترتسم فيها صورة المرئى فاذا بعد المرئى اكثر مما فرض كانت الزاوية التى بين الخطين الخارجين من البصر الواقعين على طرفى المرئى حينئذ اصغر من الزاوية الاولى كما يشهد به التخيل الصحيح فترتسم صورة المرئى فى هذه الزاوية الصغرى فيرى اصغر وكلما ازداد البعد تزايد صغر الزاوية وصغر المرئى الى ان ينطبق الخطان لشدة قرب احدهما من الآخر عند الباصرة كانهما خط واحد منمحى الزاوية وتحقيقه على تصور مقدار الزاوية التى ترتسم فيها صورة المرئى انه يتوهم خطا خارجا من البصر الى المرئى على هيئة مخروط راسه عند الباصرة وقاعدته متصلة بالمرئى فالزاوية المجسمة التى عند راس المخروط تحيط بجزء من الجليدية قطعا فذلك الجزء هو محل ارتسام صورة المرئى وكلما كان بعد المرئى اكثر كانت تلك الزاوية والجزء الواقع من الجليدية فيها اصغر ولا شك ان الشبح المرتسم فى الاصغر اصغر من الشبح المرتسم فى الاكبر فلذلك يرى المرئى اصغر فظهر ان التفاوت الواقع فى المرئى بحسب ابعاده من الرائى انما ينضبط

اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغى ان يرى المرئى بمقدار واحد فى ابعاده كلها سواء كانت الزاوية ضيقة او لا واورد على الاول ان يقال ان صورة المرئى كالشمس مثلا باقية فى الخيال لا فى الباصرة وعلى الثانى انه لم لا يجوز ان يكون السبب لتفاوت المرئى بحسب ابعاده امرا آخر سوى ما تخيلتموه واعلم ان المتاخرين فهموا من قول القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئى فى الجليدية ان المرئى ما انطبع هو تلك الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان هو تلك الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظرة اذ لا يستطيع فى ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم ضرورة توقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة فى العين لما ادركنا بعد الشئ وقربه ولما ابصرنا حيث هو والصواب انهم ارادوا ان صورة المرئى اذا ارتسمت فى العين وتأثرت الحاسة بها تنبهت النفس فاحست بالمرئى الموجود فى الخارج على عظمه وفى جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة للابصار لا انها مبصره الثانى مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التى تلى البصر عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع من اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التى فى غاية الدقة فى سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر يتحرك على سطحه فى جهتى طوله وعرضه حركة فى غاية السرعة فيحصل الادراك بسبب ذلك بحركته هيئة مخروط و استدل على هذا المذهب اعنى خروج الشعاع بان الانسان اذا راى وجهه

في المرآة فذلك اما لانه ينطبع من الوجه صورة في المرآة ثم ينطبع من تلك
الصورة صورة اخرى في العين كما زعمه اصحاب الانطباع واما لان الشعاع
الخارج من البصر ينعكس من المرآة لصقالتها الى الوجه فيصير الوجه مرئيا والاول
باطل لان صورة الوجه لو انطبعت في المرآة او الماء مثلا لانطبعت في موضع معين
ولم ينتقل عن موضعها بزوال شيء آخر الا ترى ان الحائط اذا اخضر لانعكاس
الضوء عن الخضرة اليه لزم ذلك اللون موضعا معينا من الجدار ولم يختلف باختلاف
المرائي من مكان الى آخر لكنك ترى صورة الشيء تختلف اماكنها في الماء او
المرآة بحسب اختلافك بعين الثاني وسواهما ورد ذلك بان الانطباع وخروج
الشعاع ليسا على طرفي نقيض ليمتنع فسادهما معا وليس يجب علينا ان يكون
السبب في كل شيء معلوما لنا على التفصيل فلم لا يجوز ان يكون كون الصقيل
بحيث يكون نسبته الى المرئي كنسبة العين الى الصقيل مقتضيا لحصول الاحساس
بذلك المرئي وان لم نعرف لذلك علة مفصلة الثالث قد ذهب طائفة من
الحكماء وهو ان الابصار ليس بالانطباع ولا بخروج الشعاع بل بان الهواء
المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر و
يصير بذلك آلة للابصار وهذا المذهب قريب من المذهب الثاني واذا تحققت
ما حررناه في تفاصيل مذاهب الابصار عرفت ان المتبادر من كلام المص انه
اختار منها المذهب الثاني للقائل بخروج الشعاع فتبنى عليه ما سيذكره من
الاشكال الا ان الشارح اشار الى ما يؤول كلام القائلين بخروج الشعاع
ويندفع به تلك الاشكالات وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل
البصر استعد لان يفيض على سطحه من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع
قاعدة لمخروط متوهم رأسه عند مركز الناظر لكنهم سموا حدوث الشعاع على
سطحه بسبب مقابلته للعين خروج الشعاع عنها ايجازا على ما هو شبيه حدوث الضوء
فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه وهذا تأويل صحيح لخروج الشعاع عن البصر
الا ان الظاهر ان الابصار انما يكون بذلك الشعاع الواقع على سطح المرئي
فيلزم ان يرى على مقدار واحد في جميع ابعاده ويمكن ان يدفع بان ذلك متفاوت

لانه يخرج من البصر شعاع
على الهيئة المذكورة في الاول
الى هذا المذهب ٢

لان ذلك الشعاع الفائض
واقع على جميع المقابلة
على سطحه لوجود العلة
اعني المقابلة المذكورة ٢

فوسطه اقوى من اطرافه فاذا بعد المرئي لم يرى منه ما ضعف شعاعه واما
قول الشارح ان الابصار ح مرادهم بحدث من تلك الخطوط عند رأس
المخروط فيظهر منه لان ذلك انما يناسب القول بالانطباع كما يتوهم اولا ترى
ان القائلين بخروج الشعاع حقيقة لم يتمسكوا في تفاوت المرئي صغرا وكبرا
باختلاف الزوايا التي راس المخروط ضيقا وسعة بل القائل منهم بكون المخروط
مصمتا زعم ان ما يلي سهم المخروط اقوى شعاعا واصدق رؤية فاذا بعد
المرئي اختفى عن الباصرة ما وقع على اطراف قاعدة المخروط واما القائل
بكون المخروط خطوطا فزعم ان ما بين الخطوط من الخروق ليس بمدرك
وكلما كان المرئي ابعد كان الانفراج فيما بين الخطوط اكثر فالمدرك
من المرئي اقل فيرى لذلك اصغر قوله لان الشعاع الخ اي
القائلون بخروج الشعاع يرد عليهم اشكالات الاول ان الشعاع ان كان
عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا
على صغرها ما يبلغ عند الصعود جسم متصل يخرق الافلاك الى كرة الثوابت
وايضا حركته لا يمكن ان تكون طبيعية ولا قسرية ولا ارادية كما ذكر و
اعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى
عداها من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر معلوما لنا وايضا يجوز ان
يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى عداها من الجهات قسرية
وان لم يكن القاسر معلوما لنا وايضا يجوز ان يكون حركته ارادية
وظهور اثر الارادة مسلم بحسب المشاهدة دون النفي الثاني لو كان
الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح واتصالها
الشعاع على ما لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى
ما يقابله الثالث لو لم يبصر الا بالشعاع لوجب ان لا يرى المرئي
الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي واذ بطل قطعا فانا
كما فتحنا العين ابصرنا الثوابت وانت خبير باندفاع هذه الاشكالات
عن ذلك التأويل كما اشرنا اليه والقائل بتكيف الهواء بكيفية شعاع البصر

يرد عليه ان نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور يستحيل ان يقوى
على احاطة ما يشاهده ومن هنا ثبت ان نقول ان العصفور او الانسان
لو نقل لو كان بحيث لو دار كم تصور احاطته للعرش فراسخ من الهواء
واما اطنبنا في هذا المقام بتفصيل المذاهب في الابصار وبعض الادلة و
الاعتراضات تشويقا للمتعلمين الى هذه المباحث الى مستشرفي الطباع
الاذكياء يستطلعوا طلع مداركها ومشربة الى مشاربها غرايبها قوله
والشعاع اذا انعكس من المرئي الى الرائي ابصر وجهه القائلون بخروج
الشعاع زعموا ان الشعاع اذا وقع على صقيل كالمرآة مثلا ينعكس منه الى
شيء آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع لان زاويتي الانعكاس
كزاويتي الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا كان الصقيل مقابلا للوجه بحيث
تكون الخطوط الشعاعية الخارجة من العين قائمة عليه انعكست على انفسها
لوقعت على وجه فيرى بها وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على
الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب ان صورة وجهه منطبعة في المرآة وهو
بط لما السبب ذكرناه ولذلك اذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط
قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح المرآة واذا كان الوجه بعيدا منها
يحسب ان صورته غائرة في عمقها قوله والسبب في ابصار المرئي الواحد
متعددا القائلون بالانطباع ذهبوا كاملا الى ان انطباع صورة المرئي
في الجليدية غير كاف في ابصاره بل لا بد من تأدي الصورة من الجليديتين الى ملتقى العصبتين فيرتسم
فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا فان عرض ان لا تتأدى
الصورتان من الجليديتين الى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض
في احدى العصبتين رأى ذلك الشيء متعددا واما اصحاب الشعاع فقالوا
ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا يبصر بهما محاطا
واحدا رأى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان رأى متعددا لان
قوة النور في سهم المخروط وفي عبارة الشرح حزازة والظاهر ان يقال فاذا وقع

سهم المخروطين على موضع واحد من المرئي ابصر العينان المرئي شيئا واحدا
وذلك بان يلتقي السهمان من عند الرائي ويصيرا واحدا وان عرض التقاء السهمين
عند وصولهما الى المرئي ابصر العينان المرئي واحدا وذلك ادام ملتقاهما ولم
تجد افعدو مع في عبارته لفظ الرائي بدل المرئي في الموضعين قوله شرع في
اثبات الحواس الباطنة الحواس الظاهرة لكونها ظاهرة الوجود مستغنية
عن الاثبات وانما بحث هنا عن كيفية الاحساس بها كما تقدم واما
الحواس الباطنة فبحث هنا عن اثباتها وغايتها وميلها ولا دلالة على عليته
على انحصارها فيما ذكر الا انا لم نجد بانتفاء الاخفاء بعد الحواس
الظاهرة وليس وروده لانها انما يدرك واما تعيينه الى آخره حصرا عقليا لجواز
ان يكون مدرك الصور قوى متعددة على حسب تعدد الصور بتعدد الحواس
الظاهرة وان يكون الاعانة بوجه آخر غير الحفظ والتصرف وان يكون
التصرف في الصور بقوة وفي المعاني بقوة اخرى على ما سر ادراكها ههنا
واما انحصار المدركات بالحواس الباطنة في الصور والمعاني فلان المدرك
اما كلي او جزئي والجزئي اما مجرد او غير مجرد فالكلي والجزئي المجرد كالعقول
مثلا مدركان بالقوة العقلية مرتسمان في النفس الناطقة واما غير المجرد
من الجزئيات فاما ان يمكن ادراكه بالحواس الظاهرة ويسمى صورة كالمبصرات
مثلا اولا ويسمى كالصداقة والعداوة الجزئيتين المتعلقتين بالمحسوسات
مثلا ويسمى المعنى الصورة والمعنى مما المدركان بالحواس الباطنة قالوا
لا شك ان ادراك الصور والمعاني وحفظها والتصرف فيها افعال موجودة
ولما استحال ارتسام الصور والمعاني في النفس الناطقة لكونها جزئية
جسمانية فلا بد لكل فعل من هذه الافعال من قوة جسمانية يكون مبدأ له
وهذا مما لا سبيل الى انكاره بل الكلام في ان هذه القوى متعددة بالذات
او بالاعتبار قوله لانها يدرك خيالات المحسوسات الظاهرة اي يرتسم
فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة واشباحها فالحواس الظاهرة كجواسيس
لهذه القوة تؤدي مدركاتها اليها فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات والمسموعات

[Left-page top margin:] ٢٢٧

[Left-page margin:] مفرق

[Left-page margin:] يعني بان يكون المدرك للصور الملموسات مثلا مغايرا لمدرك صور المبصرات مثلا وهكذا

[Right-page margin:] الاستقامة

والمذوقات والمشمومات بأسرها فلذلك سميت بالحس المشترك وهو ترجمة
بنطاسيا باللغة اليونانية وبذلك يمكن للنفس ان تحكم بين المحسوسات بالجمع
والتفريق بل هذه القوة هي التي بها ادراك المحسوسات الظاهرة قوله
يعني النفس تحكم بين المحسوسات لما عرفت بان الحكم للنفس وان اسناده
الى القوة مجاز فقد بطل قوله فان لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر يدرك
بها اللون الجزئي والطعم الجزئي معا وذلك لان الحاكم يجب ان يجتمع عنده
ما تعلق به حكمه واجتماع الاشياء عند النفس حال حكمها قد يكون بارتسامها كلها
فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون بارتسام بعضها وارتسام بعض
آخر في آلتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامها في آلتين
لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها
صور المحسوسات الظاهرة ولو احتيج اليها لاحتيج ايضا الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلي
والجزئي معا حتى يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس كما توهمه
جماعة لتم كما ذكره اذ ليس شيء من الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات
ليتصور ويحكم عليهما فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات وتحكم بينها قوله
انا نرى القطر النازل لا شك ان رؤية ما هو كنقطة خطا مستقيما او مستديرا
انما تكون لاتصال ارتساماتها في الحس على وضع الاستقامة او الاستدارة وليس
هذا الاتصال في البصر لان ارتسام النقطة فيه وابصارها انما هو بحسب مقابلتها
اياه في حد من حدود المسافة حتى اذا زالت النقطة عن تلك المقابلة زال ذلك
الارتسام والابصار فلا يتصور بقاء الارتسام الابصاري زمانا حتى يحصل
ارتسامات أخر فيحصل في الباصرة صورة خط مستقيم او مستدير فلا بد من قوة
باطنة يحصل فيها ارتساماتها اي الحاصلة في حدود المسافة على صورة الخط
ومنهم من زعم انه يجوز ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل
الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب
الثاني فيكونان معا قوله على ان يحصل الارتسامات اي الارتسامات المتتالية
في البصر في تلك القوة يتصل بعضها ببعض في تلك القوة لا في البصر على صورة خط

مستقيم

مستقيم او دائرة فنرى النقطة كذلك على سبيل المشاهدة كما نشاهد سائر
المبصرات وذلك لقوة الادراك لا على سبيل التخيل اي لا كما نتخيل الانسان
الاشياء في الكثرة والقلة فان التخيل ادراك ضعيف بالقياس الى المشاهدة
وما ذكر اعني من مشاهدة النقطة خطا يعلم ان الابصار بالحقيقة انما هو بالحس
المشترك بواسطة الباصرة وكذا ادراك سائر الحواس الظاهرة كما اشير اليه قوله
المبرسم ربما لا يتحقق المبرسم وهو بفتح السين من به المرض
المسمى بذات الجنب اذا قوي مرضه وتعطل حواسه بغلبة المرض دون النوم
يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل كأن تقريره
سباعا او اشخاصا حاضرة ولا يراها احد ممن سلم حواسه وليس هي الصور
مرتسمة في بصره اذ لا يرتسم فيها الا موجود مقابل له ولما كان ادراكها كادراك
ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار انما
هو بالحس المشترك ولما كان الابصار بارتسام الصورة في الحس المشترك لم يتميز
الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب وبين
ان يرد عليه الصورة من داخل كما في المبرسم فانه لما اشتغل نفسه الناطقة
بتدبير المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة استولت المتخيلة ونقشت في لوح
الحس المشترك صورا كانت مخزونة في الخيال او صورا ركبتها من تلك الصور
المخزونة على طريق انتقاشها فيه من الخارج ولما لم يكن له شعور بانتقاشها
فيه من داخل لم يفرق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فيحسب الاشياء
التي هذه صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق وزعم
بعضهم انه يجوز ان يكون هذه الاشياء موجودة في الخارج من عالم المثال
كما يقول به الاشراقيون ويكون مشاهدتها مشروطة بمثل تلك المزاج الحاصل
للمبرسم او بغيره من الشرائط قوله والا لانعدم صورة كل واحد من الامرين عند
ادراك الآخر والالتفات اليه قال فيه منع ظاهر فان الانسان اذا اكل ما
يدرك لونه وطعمه معا فلم يكن الالتفات الى احدهما موجبا لانعدام صورة
الآخر قوله لان القبول والحفظ قد يفترقان فان الانسان قد يكون

الظاهر خ ص

بحيث يدرك المحسوسات ويغيبها ولا يمكن من حفظها واستثبا نها وقد يكون بحيث لا يدرك ما حفظه لما سبق ادراكه منا فلو كان الادراك والحفظ بقوة واحدة من جهة واحدة لما افترقا اصلا قوله وهي المعاني لا يدرك بالحس الظاهرة ولا بالحس المشترك والخيال اذ لا يرتسم فيها الا ما يتأدى من الحواس الظاهرة وليست هذه المعاني متأدية منها ولا بالقوة العقلية النفس الناطقة الا لم توجد في الحيوانات العجم فلا بد من قوة باطنة غير ما يدرك بها من المعاني الجزئية وهي القوة الوهمية يرد عليه ان المدرك لصور الجزئيات ومعانيها هو النفس الناطقة لا بذاتها لانها جزئية جسمانية بل بقوة جسمانية لكن يجوز ان يكون ادراكها لها بقوة جسمانية كما انها تدرك انواع المحسوسات الظاهرة بقوة واحدة هي الحس المشترك وقد سبق منا اشارة الى ان تعدد الافاعيل المنسوبة الى القوى الجسمانية وافتراق بعضها عن بعض لا يستلزمان تعددها بالذات بل يكفي لها تغاير الجهات والاعتبارات فتامل وكن على بصيرة فيما ذكرنا مباحث القوى الباطنة قوله فتارة يركب الصورة بالصورة يركب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا القرآن المخصوص له هذا الطعم المخصوص ويركب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له هذه العداوة له هذه الشهوة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون وتفصل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس له هذا الطعم وقس على هذا وقد يفعل تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان بلا راس وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة حجر لزيد وتفصل فيهما كما في سلب صداقة حجر عنه وعلى هذا القياس قوله فان الحس المشترك للدماغ بطون ثلاثة اعظمها البطن المقدم واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر فآلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم البطن المقدم وآلة الخيال هو الروح المصبوب في هذا البطن كله في مؤخره ولما كان الوهم سلطان القوى الجسمانية ومستخدما لسائر القوى الحيوانية كان الدماغ كله آلة له وان كان له اختصاص بآخر التجويف الاوسط وآلة المتصرفة هو مقدم التجويف الاوسط وآلة الحافظة

ومن ظاهر كلامه

اولیس له لائق بوجوده کمال لائق ان

المتوسط بين الروح ... ... الاجزاء الحارة ... الطبع ٤

مقدم التجويف الاخير واما مؤخر هذا التجويف فلم يودع فيه شيء من هذه القوى لانه حارس لما يلي من الحواس الظاهرة لتمكنه من المصادمات الموجبة لاختلال القوى فانظر الى حكمة الصانع حيث قدم ما يدرك به الصور الجسمانية ووضع بجنبه ما يحفظها واخر ما يدرك به المعاني المنتزعة من تلك الصور وقرنه بما يحفظها واقعد المتصرفة فيما بينهما فسبحانه وتعالى جلت قدرته وعظمت حكمته قوله وانما سمى الناس مثل هذه الاشياء باعضها بجاز ان يكون حال ما لم يستقرأ كحال ذلك في مباحث الجواهر يعني اعلم وحسن توسعه قوله فذهب ارسطو ومن تابعه الى ان الاجناس العالية لانواع الاعراض المندرجة تحت جنس تسعة وذهبوا ايضا الى ان الجواهر جنس مندرج تحته جنس اعلى سواه فصارت الاجناس العالية للموجودات الممكنة عشرة وقد صرح بعضهم بان حصر الاجناس العالية للموجودات الممكنة في المقولات العشر من اين الاستقراء نقلوا عن ارسطو بل مما احدثه من بعده قوله وذهب طائفة اخرى الى انها ثلاثة فحصر الاجناس العالية عندهم في مقولات اربع يمكن فيها الترديد بين النفي والاثبات وقد مر في صدر الكتاب كلام في هذا الحصر ولا يخفى ان ذلك في المذهب الاول بل الحصر فيه استقرائي محض واذا ضبط بالترديد كان التقسيم الاخير مرسلا قوله وذهب طائفة الى انها اربعة فالاجناس العالية عندهم خمسة وهو الذي اختاره صاحب التلويحات والعمدة المذكور في هذه المذاهب سيظهر اندراج الزمان على تقدير وجوده تحت الحركة وورد عن الحكم فلا يبعد ان يحمل الكم ليستعمل الى العادة وعلى لفظ الزمان والمراد بقوله وفي الماذا لا يتعقل مع الغير انه يتوقف تعقله على تعقل الغير فان الكيف قد يستتبع تصوره تصور غيره كالسواد مثلا لكنه لا يتوقف عليه واراد بالاضافة مطلق النسبة ليشمل المقولات السبع لا النسبة المكررة كما في المذهب الاول واراد بايجاب القوى لذاته انه يمكن في حد ذاته بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء سيأتي تحقيق هذا المعنى في الكمية قوله اي دعوى حصر الاجناس العالية من الاعراض في تسعة يريد ان الغير المنحصر في قوله ونحصرها في تسعة ليس اجمالي الاعراض كما توهمه العبارة والا كان

وجوابه ان التسمية في اطلاق المقولات على الاجناس انما هي لان الامر في ذلك الاجناس انما يكون بالمقولات او بالعرض اوبوجه هو وسط بين الحال والمنفصل وما كان كذلك لا يكون الاعراض على وجه اجمالي كما يقال هي تعرف الجوهر فهو عند ذلك مما لا يعلم لانه لم يسلم ان الاعراض بتمامها تحملها الحقيقة او تنقسم الى المتصل والمنفصل وكل الغير سواء بعد كلا الامر من ... الاعداد او يفصل الانواع فيضبط بالاجناس العالية وعبر عنها بالمقولات ان الزمان يحمل الناسب للمسائل هنا العام ... لكل الاجناس لا الانواع والافراد ٣ع

الحكم بالانحصار مستغنيا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج فان
قيل ما على من وجودهما في الخارج داخلتان في الكيف فلا انتقاض بهما قلت
المشهور في تعريف الكيف كما سيأتي اعتبار قيد وسوا اللاقسمة عن جماعة بل
ذلك الضمير راجع الى العدد مضاف موصوف بصفة مخصوصة ان تنحصر اجناسها
العالية وهي لا انتقاض بهما لجواز كونهما نوعين حقيقيين فلا يكونان من
الاجناس فضلا عن ان يكونا من الاجناس العالية واعلم ان هنا مقامات ثلثا
الاول ان الاعراض باسرها مندرجة في هذه التسعة والثانية ان الاعراض
الواقعة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر في جنس مثل لها واما كونها
مساوية للاجناس تحتها فعدم منع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية
ويجاب بان المراد منه من كونها عالية انه لا جنس فوقها لجواز ان يكون بعضها
اجناسا متعددة واما انه لا جنس على الباقي عنها فلا حجة عليه بل غايته عدم الوجدان
قال الامام وهذه الاشياء التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه التسعة
مندرجة فيها والثالثة ان الاجناس العالية للاعراض منحصرة فيها فالنقض
بالوحدة والنقطة انما يتجه على الاولى دون الثالثة لما ذكرناه ودون الثانية
لما ذكره الشارح من جواز عدم اندراجها تحت جنس فتامل **قوله** واعلم ان
تحقيق الحق بيان انحصار الاجناس العالية للاعراض في هذه التسعة يتوقف على
كون هذه التسعة اجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها متباينة
لا اجناس تحتها وعلى انه لا جنس عاليا غيرها والاول اي كونها اجناسا يتوقف
على ان اطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون هناك حينئذ معنى
مشترك حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المقول بالتشكيك
لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا بل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ
وليس مع ذلك ايضا من قبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالسوية
بل من اطلاق الذاتيات على ما تحتها بالتسوية بل من الاطلاق للذاتيات على
ما تحتها ومع ذلك لا بد ان لا يكون تمام ماهيات ما تحتها من الجزئيات بل يكون
تمام المشترك بين ماهياتها المختلفة الحقيقة حتى يصح كونها اجناسا ويمكن

ويمكن المناقشة في كل واحد من الامور المذكورة وكذا اما في كونها
غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجة في جنس بل
لها واما كونها متساوية للاجناس تحتها فقد منع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا
حقيقية ويجاب بان المراد منه من كونها عالية انه لا جنس فوقها فجاز ان
يكون بعضها اجناسا متعددة واما انه لا جنس على الباقي عنها فلا حجة عليه بل
غايته عدم الوجدان قال الامام وهذه الاشياء التي يتوقف عليها انحصار
المقولات في هذه العشرة مما لا سبيل الى تحقيقها **قوله** فلان العدد من الكمية
وليس مقصورا على الامور المقارنة للكيفية اي العدد عارض للامور
المقارنة للكيفية اعني الماديات وعارض ايضا للمجردات العارية عن الكيفيات
فعدد وجد الكمية مع الكيفية وبدونها وبدونها فيكون اعم وجودا منها
وكون المجردات عالمة مثلا لا يصحح كونها معروضة للكيفية لجواز ان لا
يكون علمها بحصول صور الاشياء فيها وقد يوجه الكلام الى الكيفية
نفسها لا تقارنها كمية ويقارنها عدد فانه رد عليه بان الكمية نفسها
ايضا لا تقارنها كمية ويقارنها الكيفية المختصة بالكميات اجيب بان العدد
يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه **قوله** وانما كانت الكمية اصح وجودا
من الباقي لان الباقي اعراض نسبية لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها
الا مقيسة الى غيرها بخلاف الكمية فانها متقررة في ذات موضوعها
مع قطع النظر عما عداه **قوله** يجمع بينها حد مشترك عرفوا الحد المشترك
بانه ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية للآخر
او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات
فالحد المشترك بين الخطين هو النقطة وبين السطحين هو الخط وبين الجسمين
هو السطح فالخط والسطح مع كونهما مقدارين في انفسهما يعدان حدا مشتركا
بين المقادير والحدود المشتركة بين المقادير يجب كونها مخالفة في النوع لما
هي حدودها فالنقطة مخالفة للخط في الماهية وكذا الخط مخالف نوعا للسطح
والسطح للجسم وانما وجب هذه المخالفة لان الحد المشترك يجب كونه بحيث

اذا فرض له احد القسمين لم يرد به اصلا واذا فصل عنه لم يبق شيئا
والا لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم
قسمه بهما الى ثلثة والتقسيم الى ثلاثة تقسيما وهكذا في السطح عرض الحال
في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم ولا يسبق منها في الكمية لا يقال
مثلا الخط لم يكن من السطح ثلثة او ربعه وقد سبق امتناع تركب بعضها من بعض
بوجه آخر في مباحث الجزء الذي لا يتجزى **قوله** والكم المتصل الغير القار
هو الزمان قيل ان وجد شيء من اجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم
وان لم يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم وكلا هما باطل بالبديهة وان
اعتبر اتصال اجزاءه بعضها ببعض في الحال كان من قبيل القار لاجتماع
اجزاءه هناك والجواب ما قد عرفت من ان ذلك الاول المتصل الممتد في الخارج
بحيث اذا لاحظ العقل وجوده في الخارج جزم بامتناع اجتماع اجزاءه هناك
وهو معنى كونه غير قار وقد يقدم فيما يحقق ماهية الزمان ما لا يرد عليه
والكم المنفصل هو العدد فقط وقد يقدم في صدر الكتاب ما يدل على ان الكم
المنفصل بالذات هو العدد فقط **قوله** منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة
لا يشكل ان الاجسام التي هي معروضة للمقادير والاعداد موصوفة بقبول
المساواة واللامساواة فان كان اتصافها بذلك لذاتها كان الاجسام باسرها
صغيرها وكبيرها متساوية في هذا الاتصاف فلزم ان يكون الجسم الصغير مساويا
لما يساويه الجسم الكبير لان الصغير والكبير متوافقان في الجسمية المقتضية لقبول
المساواة واللامساواة وقد يقال هذا الدليل مقلوب لان ذلك القبول
ان كان لنفس المقدار وجب ان يساوي المقدار الصغير ما يساويه المقدار
الكبير لاشتراكهما في المقدار والعدد وكذا عن الاول بان قبول المساواة
واللامساواة ليس لمطلق المقدار حتى يلزم ما ذكرتموه بل للمقدار الخاص
الذي ليس مشتركا بين الصغير والكبير ولا يمكن ان يقال جاز ان يكون
ذلك لخصوص الجسمية اي منها التي هي معروضة للمقدار الخاص لان تلك الجسمية
لا تخالف الجسمية الاخرى الا بذلك المقدار هكذا ذكروا وفيه بحث اذ

قد لا يسلم انحصار المخالف في الجسمين فيما ذكروا والاولى ان يقال ان
العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها شيئا آخر
امكن ان يحكم بينها بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ شيئا آخر
ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه ذلك فدل على ان قبول
المساواة واللامساواة من الاعراض الذاتية الاولية للكميات
وانما يعرض لغيرها بتوسطها **قوله** لانه يمتنع يوجد في الشيء باعتبار
التساوي واللاتساوي وقد تبين ان القابل بالذات بالتساوي و
اللاتساوي هو الكم فيكون هو ايضا القابل لذات لما يتفرع عليه
من غير احتياج الى امر آخر وبيان التفرع ان الوهم انما يقسم المقدار
اذا لاحظ مقدارا آخر اصغر منه يعرض فيه ما يساويه ويبقى الفضل
وهو شيء آخر يكونه قابلا للقسمة بمعنى فرض شيء غير شيء باعتبار مساواة
بعض منه لما هو اصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلا لها وبمجرد هذا الكلام
كاف فيه او نقول ان كون المقدار بحيث يفرض فيه شيء غير شيء انما هو لاجل
عدم مساواة مجموعه من حيث هو لبعضه الذي يفرضه العقل اولا اذ لا
اذ لولا ذلك لم يفرضه شيئا يفرض بعده شيء آخر وبمجرد هذا اللاتساوي
كاف في قبول القسمة بالمعنى المذكور فان قلت الحكم يكون قبول القسمة
للكم بواسطة التساوي واللاتساوي ينافي قوله فان هذا المعنى يلحق
الكم لذاته قلنا لا منافاة لان اللحوق بالذات ينافي الواسطة في العروض
دون الواسطة في الثبوت والتساوي واللاتساوي يقتضيان عروض
الانقسام للكم اولا وبالذات على معنى انه لا واسطة هناك يكون هي
معروضة له كما ان الفاعل يقتضي عروض البياض للسطح مع كونه عارضا
له اولا وبالذات على ما حقق في مباحث الاعراض الاولية والثانية او
نقول اراد بلحوقه اياه لذاته انه عرض ذاتي له لا انه عرض اولي فجاز
ان يكون عروضه له بتوسط عرض آخر اولي وقال بعضهم قبول المساواة
واللامساواة فرع لقبول القسمة المذكورة لانه اذا فرض في الكم اجزاء

اى انما يعرض فيه ما يساويه شئ

يمكنه ان

هو العلامة عضد الدين

فاما ان يوجد بازاء كل جزء منه جزء من كم آخر او اكثر او اقل والظاهر
ان ما ذكره بهذا العنوان انما هو في المساواة واللامساواة العددية
وما في الكتاب انما هو في المساواة واللامساواة المقدارية قوله فانه اذا
طرأت القسمة بهذا المعنى ينعدم المقدار الاول وذلك لان المقدار الاول
لم يكن فيه مفصل بالفعل اصلا بل كان متصلا في حد ذاته فاذا طرأ الانفصال
لم يكن ذلك المتصل ثابتا بالضرورة بل عدم ووجد متصلان آخران لم يكونا
موجودين في ذلك المتصل الا انه لم يكن متصلا في حد ذاته بل مشتملا بالفعل
على الجزئين واذا كان مشتملا عليهما بالفعل فاذا قسم كل واحد من
الجزئين الى جزئين آخرين كانا ايضا موجودين فيه بالفعل وهلم لم يكن الانقسام
واصلا الى حد يقف عنده وجب ان يكون المقدار الاول مشتملا على مقادير
غير متناهية بالفعل كما وقعت اليه الاشارة وهذا انما في هذه القسمة المقتضية
للحركة والتفرق فاما الحقيقي هو الهيولى الباقية بعينها مع الاتصال دون
المقدار والصورة الجسمية وانما يظهر بان هذه القسمة كما تحققت الاوان
السبب المعد لكون الهيولى قابلة لهذه القسمة هو المقدار اذ لو لم يكن لها
مقدار لم يتصور كونها منفصلا [illegible] قوله الا الانفصال ان يوجد فيه عاد يعد
شيء افناه اياه بالعاد ما يبقى [illegible] مرة او اكثر والعاد موجود بالفعل
في العدد لان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعضها
بعضا ايضا لا يقال ان الواحد لا يعد غير المتناهي من الاعداد والا لكان
متناهيا لانا نقول انما يلزم تناهيه ان لو عده الواحد مرات متناهية و
اما اذا عده مرات لا تتناهى فلا والمقدار يوجد فيه عاد بالقوة اذ كل
مقدار يمكن ان يفرض له نصف يعده مرتين وثلث يعده ثلث مرات و
هكذا وتوضيح ما ذكره في شرح الملخص من ان المقدار قابل للتنصيف
الى ما لا نهاية ابدا بناء على نقيض الحال في التنصيف في المقدار وتضعيف العدد
غير متناه في طرف الزيادة وينتهي في طرف النقصان الى الواحد والمقدار بالعكس
فانه متناه في الزيادة لوجوب تناهي الابعاد وغير متناه في طرف النقصان

ولما وصف كون المقدار قابلا للتجزية وصح كونه قابلا للتعديد لما عرفت
من ان التنصيف تضعيف للعدد والعدد مبدؤه الواحد فافهم المقدار
قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه
قبول فرض العاد الا بملاحظة احدهما فقد تبين ان الكم مطلقا خواصه ثلاث
شاملة لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير تعرض له اولا وبالذات ولما
عداه بتوسطه ثانيا وبالعرض قوله فالكم الذاتي هذا هو الذي عد من
المقولات واما الكم العرضي فما له ارتباط بالكم الذاتي مصحح لاجراء اوصافه
عليه وهو اما حال في الكم او محل له او حال في محله واما متعلق بما يعرض
للكم بالذات على ما ذكره وانما قيد القلة والكثرة بالاضافية احترازا
عن الحقيقية التي هي العدد نفسه وقوله او هذه الاضافات اكثر محل نظر
لان وضعها بالاكثر [illegible] هو اللفظ انما هو للعدد والحال فيها يكون مثالا
للقسم الثاني اعني ما يكون محلا للكم بالذات لا للعدد والحال في محلها اعني
الاجسام كما اعتبره الشارح فجعله مثالا للقسم الثالث وان جعل البياض
حالا في السطح اولا وبالذات على ما هو المشهور كان قوله هذا البياض
طويل او قصير مثالا للقسم الثالث فاعل قوله فان الزمان كم متصل
بالعرض وذلك لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة فان هذه الثلاثة
اعني الزمان والحركة والمسافة متطابقة بحيث اذا فرض في احدها جزء
يفرض في كل واحد من الآخرين جزء والمسافة كم بالذات فالزمان بواسطة
انطباقه على الكم المتصل بالذات اعني المسافة كم متصل بالعرض وبواسطة
التجزية كم منفصل بالعرض مع كونه في حد ذاته كما متصلا فالكم
المنطبق على الكم بالذات قسم من الكم بالعرض خارج عن الاقسام الاربعة المذكورة
[illegible] هو كذلك لكن يمكن جعل الانطباق [illegible] الاول مرجع واعلم انه قد
يعرض الكم المنفصل بالذات للكم المنفصل بالذات كما في قولنا خمسة ثلاثة
[illegible] المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة في ذلك [illegible] العارض
والمعروض ولو بالشخص قوله وهو علام قبول للفساد [illegible]

اي يكون وصف بالطول والقصر لاجل حلوله في الكم بالذات الذي هو السطح

لكم لان غيره ايضا كالجوهر مثلا لا يقبل التضاد كما هو المشهور واستدلال بعروض بعض انواع الكم المتصل لبعض يدل على اسقاط التضاد بين العوارض والموضوعات لان احد الضدين لا يكون عارضا للاخر ولا يدل على انتفاء الضدية بين خطين او سطحين او جسمين فان كلا واحد من الخط والسطح والجسم يندرج تحته انواع لا يعرض بعضها لبعض فان الخط المستقيم والمستدير والمنحني لا يحل شيء منها في محل الاخر وكذا الحال في انواع السطوح والاجسام كان استدلالا بانتفاء الشرط لحصول التنافي على انه قد لا يسلم امتناع التوارد على موضوع واحد وقوله فلان الكم المتصل بعض انواعه متقوم بالبعض مناف لما تقدم من ان تقوم الاعداد انما هو بالوحدات لا بالاعداد التي تحتها

قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح يرد عليه ما يرد على الاستدلال بالعروض وهو انه انما يدل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد منها فان ان يتضاد مثلا الجسمان التعليميان المتساويان في الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد على التعاقب تضادا مشهوريا كما في التخلخل والتكاثف الحقيقيين وانما قيد الموضوع بالقريب لان السطح حال في الجسم الطبيعي ايضا لكن بواسطة التعليمي والخط ايضا حال في كل منهما في التعليمي بواسطة السطح الا ان المعتبر في التضاد هو الموضوع القريب

قوله ولا يكون بين نوعين من العدد ولا بين مقدارين عاد الخلاف في الاستدلال على انتفاء التضاد الحقيقي وحده

قوله ويوصف الكم بالزيادة والنقصان مما قسمان مندرجان في اللا تساوي الذي هو قسيم التساوي وقد عرفت انهما اي التساوي واللا تساوي من الخواص العارضة للكم بالذات بالكثرة وقد يكون حقيقة وهو العدد نفسه كما مر وقد يكون اضافة مقابلها القلة ولما وصف العقلاء الخط بالزيادة والنقصان لم يصفوه بالشدة دل على ان الشدة مغايرة للزيادة فلا يرد ما يقال من انه لو فصل الذراع من الخط استوفى خطين بنصف الذراع لان زيادته عليه ليست الا في اجزاء في نفس الخطية لما لزم تحقق كما هنا هذا

السواد اشد سوادية من ذلك السواد لزيادة حصته في السوادية

قوله وهو ان يتصور المقدار من حيث هو مقدار لا بالمادة في الخارج الا عند القائلين بوجود البعد المجرد لكنه يفارقها في الذهن لجواز ان يحصل المقدار مع الذهول عن جميع موادها فاذا تحققت الشخص من المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير ان يلتفت الى شيء من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا ثم انه لا يمكن ان يحيله الاشارة لان البرهان الدال على تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد المفروض المتخيل لا يرتسم الا في الاجسام فيجب تناهيها بحسب تناهي ما حل فيها بل يجري الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامتداد الشخصي المتخيل اذا كان غير متناه لا تصور امتداد لا متناهي على وجه كلي فالممتنع هو المتخيل لا المتعقل واذا تخيل الجسم التعليمي متناهيا كان ها سطح فاذا تخيل ذلك السطح من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدئون بها في التعليم ورياضة النفوس تانيسا لها باليقينيات وتبعيدا عن الغلط فانها مستقيمة تشحذ قبلها بحل الفكر فيما

قوله ويمكن ان يوخذ بشرط لا شيء اي يمكن ان يتخيل بعد ممتد في الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة بل لا بد ان يتخيل عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل جسما لا سطحا ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل امتداد عرضي بل عمقي ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا ولا سطحا ولا يمكن تخيل النقطة في الخط بل لا بد ان يتخيل لها امتداد ما وان كان قليلا جدا في الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله

كله الوجدان الصحيح قوله فاقام دليلا عاما في الجميع فيه اشارة الى ان ضمير عرضيته راجع الى الكم مطلقا متناول جميع انواعه قوله لما تخلف معنى الجوهرية عما عداه الخ جواب عما هو بالنسبة اليها اورد على ان بطلان انتفاء الكم بعموم عليه برهان واما ما ذكر في تعريفات هذه الامور مما يلغى الجوهرية فيجوز ان تكون من قبيل الخواص التي لا تقال عليها في جواب ما هو قوله مع تبدل المقادير بحسب تبدل الاشكال لاسك ان مقادير الشمعة تبدل على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات الثلاث على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة تساوي الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا كعبت كان لها مقدار على غير ذلك النسق طولت تفاوتت مقاديرها بحسب تفاوت التطويل مع ان الشمعة الشخصية باقية بعينها في هذه الحالات كلها ما لم يطرأ عليها انفصال فذلك المتبدل ليس نفسها قطعا ولا متعلقا بظواهر الشمعة كالشكل بل ساريا فيها جمع ولبس جوهرا والا لكان جزءا منها فيتبدل شخصيتها بتبدله ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده وعرضيته وقد مر ان الاستدلال بهذا على وجوده انما يتم ان لو توارد الاشكال على الجسم المتصل في حد ذاته مع بقاء تشخصه ونوعه واما الشمعة فهي مركبة من اجزاء بالفعل تتغير اوضاع تلك الاجزاء على وجه تتغير اشكالها واذا سلم وجود الجسم التعليمي وتوارده على تشخص بعينه كان اثبات عرضيته في غاية الظهور واما من زعم ان الجسم التعليمي العام تجوف واحد لا يتبدل فاصلا بل تتوارد عليه سطوح واشكال مختلفة فجوابه ما ذكرنا من ان المتبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة بل ساريا فيها قوله وما يكون اثباته للشيء مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما له قد تقدم ان هذا انما يصح اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه واما اذا كان متصورا بوجه ما فيجوز ان يثبت له مقوما بالبرهان او لا ترى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها مقصودة بوجه ما لا بكنهها والاولى

ان يقال ان الشيء لا يكون من مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتفائه فهو امر عدمي فلا يكون جزءا لامر موجود فلا يكون السطح الذي الجسم بواسطة الامر العدمي الخارج عنه جزءا له ايضا واما استدلاله على عرضية الخط بان الجسم كالكرة يوجد بلا خط فلا يكون مقوما له فرد عليه انه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا لا للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم الذي وجد فيه وقد يستدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم التعليمي الذي هو عرض فهي بالعرضية اولى وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها جواهر لما تقدم من نفي الجزء وما سوى ذلك فيكون اعراضا والزمان لكونه مقدارا للحركة التي هي مما يكون عرضا لان القائم بالعرض عرض وكذا المتقوم باجزاء كلها عرض يكون عرضا قطعا كالعدد واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالسرير على تفصيل والسطح طرف الجسم اذا انتهى احد امتداداته كان هناك امر ممتد في جهتين بالفعل ولا يمكن ان يكون جزءا من الجسم مطلقا لان كل جزء منه يجب انقسامه في جميع جهاته فهو عرض حال في الجسم التعليمي اولا وبالذات وفي الجسم الطبيعي ثانيا وبالعرض والسطح اذا انتهى احد امتداديه كان هناك امر ممتد في جهة واحدة بالفعل ولا يكون جزءا من السطح لان كل جزء يجب انقسامه في جهتين بل هو عرض حال في السطح وبواسطته في الجسم التعليمي وبتوسطهما في الجسم الطبيعي وقس على ذلك حال النقطة واقوى ما استدلوا به على وجود هذه الاطراف ان الجسمين اللذين لا مفصل بين شيء منهما لا يخلو ان يكون كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا بظواهرهما طولا وعرضا فما تلاقى به كل واحد منهما الآخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي الموجودين بمعدوم بل موجودا منقسما في الطول والعرض وسوط دون العمق والا لكان متداخل الجسمين واما كون التلاقي ببعض فرض انهما تلاقيا بما عليه وقس على ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي

بخلاف الخطين وهذا ما وعدناك في مباحث الجزء الذي لا يتجزى **قوله** لا شك ان يكون الاعدام ذوات وضاع قبل الاعدام قد يشار اليها تبعا لمحالها كما يشار الى الجزء الذي بواسطة الاشارة الى الكل فلم لا يكون الاطراف كذلك **قوله** تحقق هذا الامر لم يرد بذلك ان كل واحد منها متحقق في الخارج موجود فيه لان الانقطاع وان كان بمعنى الحاصل ليس موجودا خارجيا وان اتصف الجسم اتصافا مستمرا وكذا الاضافة العارضة له بل المراد بالتحقق ما يعم الوجود الخارجي وحصول الشيء لغيره بمعنى اتصاف ذلك الغير به وقوله فيكون السطح متصفا بالنهاية اي بعدم مع نوع من الاضافة يفهم منه ان هناك اضافة واحدة يعرض للانقطاع فيصير مضافا مشهورا بالجسم لا انه يصير نهاية للجسم ويصير جسم ذا نهاية له فيصاف كل منهما الى الآخر من حيث هو مضاف له فيقال النهاية نهاية لذي النهاية وذو النهاية ذو نهاية للنهاية ثم ان ذلك الانقطاع الماخوذ مع تلك الاضافة اعني النهاية يتصف به السطح فيصير ايضا مضافا مشهورا بالجسم فالنهاية العارضة للسطح يشتمل على عدمي هو الانقطاع مع نوع من الاضافة وانما جاز وصف السطح بالنهاية لان الجسم ينتهي به وينقطع عنده وانما حكمنا بان النهاية وذو النهاية مضافان مشهوريان لان صحة الاضافة من الجانبين من خواص المضاف المشهوري دون الحقيقي كما سياتي **قوله** وما قيل ان الاطراف مبتدا خبره قوله فباطل اراد بقوله ان الاطراف ليست نهايات ان السطوح والخطوط والنقطة ليس معنى انها آت الانقطاعات حتى تكون عدمية بل هي امور موجودة في الخارج معروضة للانقطاعات لما ذكرنا والجواب عن الثاني والثالث قد مر تحقيقه فيما سلف فاذنه غنية عن الاعادة وقد مر ايضا ان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية للكم لا يوصف بهما ما عداه الا بتبعيته وان اللاتناهي بمعنى السلب يتصف به الكم وغيره فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منهما **قوله** ولا يمكن تحديد المقولات العشر هذا على راي من لا يجوز تركيب الماهية من امرين متساويين او امور متساوية واما على راي من جوزه فلا اذ يجوز حينئذ تركب بعضها بل جميعها من الامور المتساوية فيصح تحديدها بها تاما وناقصا

قوله فبالعرض يميز عن الجوهر وذلك لان ما بعد العرض يتناول الجوهر ايضا واخراج الوحدة والنقطة عن الكيف هو المشهور كما اشرنا اليه ومنهم من الشرم كونهما من الكيف كما سيجيء فقوله العرض اما ان يقتضي لذاته القسمة او النسبة او لا يقتضي شيئا منهما والثالث هو الكيف **قوله** والقيد الاول احتراز بالاولية اي لاقتضاء اللاقسمة كما دل عليه قوله ليندرج فيه الكيفيات التي تقتضي اللاقسمة بالواسطة وقد يتوهم تعلق قوله اولا بالاقتضاء مطلقا ويكون فائدته في اقتضاء القسمة الاحتراز عن خروج الكيفيات المقتضية بسبب حلولها في الكميات للقسمة لا اولا وبالذات وهو مدفوع بانه لا اقتضاء هناك اصلا فلا حاجة الى التقييد قطعا **قوله** ثم على الاعراض النسبية في اعلاها قيل انها ثم على راي من يجعل النسبة داخلة في تلك الاعراض واما على المشهور من ان النسبة لازمة لها فلا وذلك لانه اراد يتوقف تصوره على تصور غيره ان يكون عرضا للشيء بالقياس الى غيره يتوقف تعقله على تعقل ذلك الغير كالابوة والبنوة ولو اريد به التوقف مطلقا لم يصح لان كل مركب جوهرا كان او عرضا نسبيا او غيره فان تصوره يتوقف على تصور غيره اعني اجزاءه ولا شك ان الاعراض النسبية انما يكون عارضة لمحالها بالقياس الى غيرها اذا كانت نسبا مخصوصة واما اذا كانت هيئات لها نسب مخصوصة فلا ترى ان التربيع اعني الهيئة العارضة للسطح بسبب احاطة الحدود الاربعة يتوقف تصوره على تصور الحدود والمحل مع انه داخل في التعريف لان عروضه للسطح ليس بالقياس الى غيره واعلم انهم صرحوا بان بعض اقسام الكيف قد يتوقف تصوره على تصور غيره وان لم يتوقف عليه كالاستقامة والانحناء فانه لا يمكن تعقلهما الا في المحل وكالادراك والقدرة والشهوة والغضب فان تصورها يوجب تصور متعلقاتها وح يمكن ان يقال ان التربيع يوجب تصور الحدود والمحل ولا يتوقف عليه فلا حاجة في ادخاله الى تفسير التوقف بما ذكره واما حديث الجزء والكل فيندفع بتقييد الغير بالخارج فكذا الاعراض النسبية على المذهب

المشهور سعى وارده على التعريف اذ يقال ان تصورها بوجه تصور غيرها
ويستلزمه ولا يتوقف عليه قوله وذلك لان الكيف هذا التقسيم اشارة
الى ضبط استقرائي لا حصر عقلي لان محصول ان الكيف اما لم يكن مختصة
بذوات الانفس ولا بالكميات ولم يكن ما هيتها تعلق الاستعداد كانت كيفية
محسوسة وهو غير معلوم عاشه اذ استقرى فلم يوجد غيرها فان قلت لعله
اراد بالفعل ما لا يكون استعدادا والحصر فيما ظ قلت كون الفعل بهذا
المعنى منحصرا في الكيفيات المحسوسة ع وكذا الحال اذا قيل الكيف اما ان
يكون مختصا بالكمية كالزوجية والتربيع اولا والثاني اما ان يكون محسوسا
باحدى الحواس الظاهرة اولا وغير المحسوس اما ان يكون استعدادا نحو
الكمال كالقوة واللاقوة او يكون كما لا كالحال والملكة قوله لكن من شان
نوع الحرارة ان يحدث ايضا بالانفعال الذي هو المزاج قال الامام من شان
الحرارة والبرودة ان يحدثا بالمزاج واما ان الرطوبة واليبوسة مثل شانهما
ذلك ففيه كلام لكن السكل النفس كذلك بالاتفاق قوله والثاني نما يحدث
منها انفعال الحواس اي يتعقل منها الحواس اولا ولو لم يعتبر الاولية دخلت
فيها الاشكال والحركات وغيرها الا ان الشمول لخفة منهما من ان يكونا
من المحسوسات الاول كلاما فكان الشارح حذف قيد الاولية احترازا عن جمع
الخفة والثقل ولان حدوث الانفعال عنها مطلقا كاف في وجه تسميتها
بالانفعاليات اذ لا شئ في وجه التسمية الاطراد بالكيفيات المحسوسة لها تعلق
بالانفعال حدهما بالتابعية شخصا او نوعا والثاني بالمتبوعية فلذلك نسبت
اليه قوله وسميت باسم الامر الذي هو في التجدد والتغير فان الانفعال
معناه الاصلي اثر سيال فيه تجدد وتغير متصل به وجعل اسما للكيفيات
المحسوسة التي تتغير سريعا لا جل هذه المناسبة وقد يقال تعميم من باب
جنسها شيء اطلق الباقي عليها تسهيلا على نقصانها قوله وهذه الكيفيات
مغايرة للاشكال زعم جمع من الاوائل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال
فالمواد ان الاجسام تنتهي كلها الى اجزاء اصلية قابلة للانقسام الوهمي

سواء كان اولا او ثانيا

دون الانقسام وزعموا ان تلك الاجزاء متخالفة الاشكال فالاجزاء التي
يحيط بها ست مربعات يكون غلظة الاطراف غير نافذ في العضو فيحس منها
بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء
صغار ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي يملاء في التقطيع
هو الحلو وكذلك القول في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق
للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل
في اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض
وقال جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة ولكن الله تعالى اجرى عادته
بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة النار وكذا الكلام في الطعوم والروائح
والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجل العلوم الضرورية
والاستدلال على الضروريات عبث ولكن المشائين ابطلوا قول القدماء بوجهين
احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس في الجملة والالوان والطعوم
والروائح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما قيدنا الملموسية
بما ذكرنا ليندفع ما قيل من انا لا نم كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطح
واما الهيئة الحاصلة من احاطتها فمبصرة لا ملموسة بل الملموس هو السطح فان
قيل نحن لا ندعي ان الاشكال عين هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف
الاشكال توجب هيئات حاصلة في الحواس المخصوصة هي تلك الهيئات فقط
ولا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال مفيدا للآلة المبصرة اثرا وللآلة
اللامسة اثرا آخر وللسامع الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس الشكل فيما ذكره
من القياس لا يدل على ثبوتها اجيب بان تلك الهيئات اي هيئات الحواس
ليست نفس الاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة
والذائقة والشامة ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة
للاشكال في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب
بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت كيفيات في الاجسام
الخارجية لا ثبوتها فيها والوجه الثاني لابطال قول القدماء وهو ان

الخيط بها اربع مثلثات
يكون ... الاطراف
... الاتصال ...
... بها ...

هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروائح والحرارة واخواتها متضادة
والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اراد بالتضاد التضاد
المشهوري فلا نسلم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اريد التضاد
الحقيقي فبعض الكيفيات لا تكون من الاطراف فيلزم مما ذكره ان لا تكون
الاشكال كيفيات من الاطراف فيجوز ان تكون كيفيات الاوساط ويمكن
ان يجاب عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها
تضاد حقيقي فتغايرا ان قطعا قوله والمزاج لا يحصل بدون هذه الكيفية
اذ لا معنى للمزاج الا الكيفية اي حاصلة من تفاعل الحار والبارد مثلا التي
تستحر بالقياس الى البرودة وتستبرد بالقياس الى الحرارة فهي الحقيقة من
جنس الحرارة والبرودة فيكون كيفية ملموسة والطعوم والروائح والالوان
من الكيفيات الملموسة والطعوم والروائح فهي مغايرة للمزاج نعم ربما
تحصل بالعرض وتابع الشيء تكون هذه بعدم البحث عن الكيفيات الملموسة لانها
نعم بالنسبة الى كل حيوان قوله الملموسات تسمى اوائل المحسوسات
بوجهين احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه
القوة وقد يخلو عن سائر الحواس الظاهرة كالخراطين الفاقد لما عدا الاربعة
وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والسر في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال مزاجه
فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها فالحكمة تقتضي
ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة واما سائر الحواس فليست بهذه المرتبة الضرورية
في الحيوان واعترض بان جواز الخلو لا نسلم وقوعه واما تلك الحيوانات
فيجوز ان تكون شامة باضعف جدا لا مفقودة بالمرة ولو اكتفى بالاسمية
لكفى في وجه التسمية والمقدم الثاني ان الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات
المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة وذلك ان
الابصار لما توقف على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية
المبصرة والا لاشتغلت الحاسة فلا تدرك كيفية الجسم الآخر على ما ينبغي
وكذلك الذوق يتوقف بكيفية الرطوبة واللعاب بطعم ذي الطعم او اختلاطها

الخراطين نوع من الدودة الارضية والخلد نوع من الفار ٢

بشيء من اجزائه واتصالها بها ما لم يعد لذلك القوة الذائقة فلا بد من خلو
تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل
يحس بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفية ذي الرائحة
او يختلط باجزاء منه فلا بد من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما ذكرنا
وهكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في
نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام
واما اللمس فلا حاجة الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة
قوله واوائل الملموسات كان الملموسات اوائل المحسوسات كذلك
هذه الكيفيات الاربع اوائل الملموسات لثبوتها للبسائط العنصرية
وحصول المركبات فيها بتوسط المزاج المتفرع عن هذه الاربع ولان تلك
البسائط لا تخلو عن هذين الجنسين اعني جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطها
وهو الفعل وجنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطها وهو الانفعال
واما الملموسات الباقية فيجوز ان تخلو عنها تلك الاجسام او يكون تسميته
عند الاعتبار الى هذه الاربع ولانها مدركة باللمس اولا وبالذات
وما عداها يدرك بتوسطها وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموسات
بلا توسط فهذا يجاب عنه بانهما من الوضع عند بعضهم واللطافة يطلق
بالاشتراك الى معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة
جدا وسرعة التأثر عن الملاقي والشفافية والكثافة تطلق على مقابلات
هذه المعاني وذكر بعضهم ان اللطافة بالمعنى الاول عين الرطوبة وبالمعنى
الثاني ليست من الملموسات وكذا الكثافة فبمعناها الاول عين اليبوسة وبالمعاني
الباقية ليست من الملموسات وقد يفسر الهشاشة واللزوجة وسيأتي
في البلة والجفاف والخفة والثقل قوله ما بعد هذه الاربعة منع
ذلك لجواز وجودها في بسيط او مركب بلا تبعية فان الدوران لا يفيد
يقينا كليا قوله غنية عن التعريف بالحد او الرسم اذ لا اظهر من المحسوسات
واعترض عليه بان المحسوس هو جزئيات الحرارة مثلا لا ماهيتها الكلية

فان الحس لا يفيد معرفتها فلا بد ان يعرف بالاقوال الشارحة والجواب ان ادراك
جزئياتها يعد النفس لمعرفة الماهية الكلية على وجه لا يتصور شك في تعريفاتها
ومن انصف عرف بان الاحساس بجزئيات الحرارة يفيد معرفة ماهيتها
بوجه لا يمكن تحصيل مثله من التعريفات التي يتوهم صحتها قوله بل قصدوا بيان
احكامها فان المقصود هو التصديق لا التصور وكذلك لانا في التنبيه
مذكر نحو اصطلاحا على معلومات اسمائها لان التعريفات اللفظية لا تفيد تصورا
كما عرفت قوله من شانها جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات وذلك اذا
اثرت في الجسم المركب الذي لا يكون بسائطه شديدة الالتحام وقد يتخلص الاجزاء
كما اذا اثرت في الجسم البسيط كالماء فانه ينفصل عنه اجزاء مائية بالتبخير
وتتصاعد الى مكان الهواء فيختلط به فقد فرقت المتشاكلات وجمعت
المختلفات قوله فان الالطف اقبل للتصعيد وذلك لان الالطف اسرع
من المسخن فيحدث فيه السخونة المقتضية للخفة التي تقتضي صعوده قبلها فاذا لم
تكن التحام اجزاء المركب شديدا انفصل الالطف وصعد فالفعل الاولي
للحرارة هو احداث الخفة بالاعداد ويتبعه التصعيد الموجب للتفريق ثم الاجتماع
بعد ذلك يقتضي طباعها ولما كانت الحرارة مزيلة لما يعوق طبائع الاجزاء
عن مقتضاها نسب ذلك المقتضي الى الحرارة واذا كان الالتحام بين
الاجزاء شديدا فان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال و
قوي تاثير الحرارة حدث حركة دورية كما في الذهب فان النار لا تفرقه
لشدة التلازم بين بسائطه فاذا مال اللطيف الى الصعود جذبه الكثيف
الى الانحدار فيحدث حركة دورية وان كان اللطيف غالبا كما في النحاس
المزنجر بالنوشادر زنجرة محكمة فانه يصعد بالكلية اذا قوي تاثير الحرارة
فيه وان كان الكثيف غالبا فان لم يكن غالبا جدا افادته الحرارة تليينا
كالحديد وان كان غالبا جدا لم يقو على تليينه ايضا كالطلق فانه لا يلين الا
بالحيل التي يستعملها اصحاب الاكسير قوله والبرودة بالعكس فانها اذا اثرت في
المركب المتخلخل الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت

فالحرارة موجبة لسيلان الرطوبات المتجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها
والبرودة موجبة لانجمادها وتكاثفها وانضمامها قوله ولا شيء من العدم
كذلك اي محسوسا بالذات نعم قد يدرك العدم بالحس تبعا كما اذا
احس بحرارة جسم علم انه ليس باردا فعدم برودته يدرك بالوهم التابع
للحس الظاهر وقد سبق بيان التخالف بين الحرارة النارية والحرارة
الغريزية واما مخالفتها للحرارة للكيفية الفائضة من الكواكب النيرة فلان
الاعشى ينضر بحرارة الشمس دون حرارة النار وذلك يدل على المخالفة
قوله الرطوبة كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل الرطوبة تفسر ان
احدهما ما ذكره والثاني انها كيفية يكون الجسم بها سهل الالتصاق بالغير
وسهل الانفصال عنه وقد اورد على التفسير الثاني انه يلزم منه ان
يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب من الماء وهو
باطل قطعا ووضع منع اللزوم بان الرطوبة لما كانت مفسرة بسهولة
الالتصاق والانفصال كان اللازم منه ان يكون ما هو اسهل التصاقا
من العسل وانفصالا ارطب لا ما ذكرتم ولا شك ان الماء اسهل التصاقا
من العسل فيكون ارطب منه قال الامام لا شك ان الماء ارطب وله
وصفان احدهما الكيفية التي بها يكون سهل التشكل بشكل الحاوي
الغريب وسهل الترك له والثاني الكيفية التي بها يكون سهل الالتصاق
والانفصال فان فسرت الرطوبة بالكيفية الاولى كان الهواء رطبا
وان فسرت بالكيفية الثانية لم يكن الهواء رطبا فالنزاع لفظي
الا ان تفسيرها بالاولى اولى لاتفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج
باليابس افاده استمساكا ولانه يلزم من تفسيرها بالاولى ان يكون
النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد وقد يقال الحق ان الماء
والعسل سهل الانفصال بل العسل اعسر منه انفصالا فلو فسرت
الرطوبة بالكيفية الثانية لم يكن الماء رطبا وما ذكر من الاتفاق انما
هو من العوام ولزوم كون النار ارطب منه وفيه كلام قوله وهي

بناء على الاعراض عن العقد عن قيد السهولة في جانبيها ٢

غير البلة اعلم ان ههنا جسما رطبا بالجوهر وجسما مبتلا وجسما منتقعا
فالاول ماله كيفية مسماة بالرطوبة بمعنى سهولة الشكل وسهولة الالتصاق
على الراس والثاني اعني المبتل ما جرى على ظاهره ذلك الجسم الرطب بالجوهر
كالحجر الذي جرى على ظاهره الماء فهذا الجسم الرطب بالجوهر اي الذي علت
ظاهره يسمى بلة ورطوبة ايضا والثاني اعني المستنقع ما نفذ رطب
الجوهر في اعماقه واباده. ليسا ما في الرطوبة بمعنى البلة المذكورة ليست من
مقولة الكيف بل هي جسم والكيف مقابلها تقابل العدم والملكة والمقصود
ما ذكرها هنا رطوبة الكيفية لا الرطوبة البلة وانما ذكرت تنبيها على تباينهما
الكيفية في اطلاق لفظ الرطوبة عليهما فلا يصح عدها من الكيفيات الملموسة
قوله وانما يكون قبوله الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة
فعلى هذا يكون اللين كيفية مركبة منهما او متولدة من اجتماعهما هذا وقد اعترض
على قوله فيكونان من الكيفيات الاستعدادية بان كلا من الرطوبة واللين
مهيئ محله للانفعال وكلا من اليبوسة والصلابة مهيئ محلها للانفعال
فلم كانت الرطوبة واليبوسة من الكيفيات المحسوسة واللين والصلابة
من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قد ظن في ترتيب انهما من الكيفيات
الملموسة وليسا كذلك الاول الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر
الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها
فهما من باب الوضع والثاني اللين والصلابة وليسا من الملموسة ايضا لان اللين
هو الذي ينغمز وذلك انما يتم بامور ثلاثة الاول الحركة اي حاصلة في سطحه
الثاني شكل التقعر المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول
ذينك الامرين والاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان بالبصر واللين
ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلابة فيه امور
اربعة الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل وهو من باب الكميات
المختصة بالكيفيات الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي
في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة

حاصل ذلك الكلام ان
النار بشكل بالشكل
الصنوبري ما حاها واما
حاو غير ب فلا يستبدل
بشكلها بشكل بعض
طبيعها ان تشغل من
الطرف الحاوي الى العلو
فعلى هذا لا يلزم كونها
ارطب من الماء ٢

بلا صلابة الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة
قوله الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم اي ينطبق على مركز العالم
مركز ثقله وهو نقطة لو حمل عليها لوقف ولم يمل الى جانب وبعبارة اخرى
هي نقطة يتعادل ما على جوانبها في الوزن قوله الى حيث ينطبق على سطح
مقعر فلك القمر اي ينطبق سطحه على مقعره ان كان اشار الفلكيات
فمايليها فلك القمر كما هو المشهور عند اصحاب الارصاد والمقصود الانطباق
سطحه على مقعر ما يلينا من الافلاك ولذلك عقبه بقوله وبطخوم الغمام
فان طخوم علينا مستلزم الانطباق على مقعر الفلك الاقرب الينا
اي فلك كان قوله ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة من المركز والمحيط
حركة نحو المركز فلا يتم اذا كان مسافة مكاني النار والهواء اعظم
من مسافة مكاني الماء والارض وتوضيحه ان يقال ان الماء ثقيل مضاف
فان فرض جزء منه مماسا لفلك القمر ثم خلي وطبعه يتحرك الى ان يصل
محدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكاني النار والهواء وان فرض
محدب كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم وطبا بما تحركت الى ان تماس
محدبها مقعر الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة
اكثر من مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكره والا فلا لكنه لم يقم
برهان على كون تلك المسافة اكثر منه والاشتباه انما نشأ من كون
الماء شاملا لعنصر واحد طافيا عليه وشمولا لعنصرين راسيا عليهما والجواب
انا اذا فرضنا كرة الماء بحيث تماس مقعرها مقعر الفلك فلا شك تتحرك
بطبعها الى ان تماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة امكنة النار
والهواء والماء واذا فرضناها بحيث يكون المركز العالم على محدبها فلا شك
تتحرك بطبعها الى ان تماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكاني
الارض والماء وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من الثانية واذا فرض
كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون مركز العالم
على محدبها كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس

دام ... الجسم
المحيطة الخارجة منها الى سطح ما
هو مركزه ومما قد يكون ان واحدا
كما في كرة مصنوعة من الحديد
وقد يكون مسمى من ... في كرة
من الحديد والخشب كلامه

لا النار والهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء بالنسبة الى الهواء
فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما متشاركان في اشتمال كل واحد
منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة
على حصة الخفة منه والحال في الهواء على عكس الماء فصار احدهما بالقياس
الى الآخر ثقيلا والآخر بالقياس الى الاول خفيفا ويمكن ان يقال ان الماء
ثقيل بالقياس الى بعض وخفيف بالقياس الى بعض واحد فيستحق الماء ان
يسمى ثقيلا اضافيا والهواء ان يسمى خفيفا اضافيا قوله ولا يكون ان
الحركتان متضادتين لما سيأتي من ان تضاد الحركات بتضاد المبدأ والمنتهى
وفيما تحد منتهى الحركتين فلا تضاد بينهما قوله اذا فرض الارض
كانت الارض سابقة الى المركز اورد عليه ان الارض والهواء اذا فرضنا
عند مقعر النار وخليناهما تحركا نحو المركز وكانت الارض سابقة
قطعا فلزم ان يكون الهواء ثقيلا مطلقا وليس كذلك قوله ان يتحرك في
اكثر المسافة الممتدة من المركز والمحيط حركة الى المحيط مثل انما يتم هذا اذا
كان مسافة مكاني الارض والماء اعظم من مسافة مكاني النار والهواء
فلزم من هذا ما تقدم في الثقل الاضافي ان يكون كل واحدة من
المسافتين اعظم من الاخرى وانه متناقض وقد تبين بكل ما قررنا ههنا
انه فاسد ولو قيل ان الثقل المضاف ما يكون حركته بالطبع الى المركز اكثر
من حركته عن المحيط المركز والخفيف المضاف ما يكون حركته بالطبع الى المحيط
اكثر من حركته عن المحيط لكان ظاهرا بلا اشتباه فان قطرة من الماء اذا كانت
عند المحيط نزلت بطبعها الى محدب الماء فقد تحركت من مسافة مكاني
النار والهواء واذا فرضت تلك القطرة عند المركز صعدت بطبعها الى
مقعر الماء فقد تحركت من مسافة مكان الارض فالمسافة الاولى اكثر من الثانية
وحال نقطة من الهواء على عكس ذلك فلا يكون منتهى الحركتين شيئا واحدا
كما ذكره الشارح الا ان يعتبر مكان الماء شيئا واحدا قوله بحيث اذا قيس
النار كانت سابقة الى المحيط اورد عليه انه اذا كانت النار والماء عند المركز

هذا باعتبار ان الثقل
اضافي يكون مسافة
النار والهواء اكثر من
مسافة كرة الماء والارض
وباعتبار ان الهواء خفيف
اضافي يكون الحال على
عكس ذلك ١٢

وتحركا بالطبع كانت النار سابقة فلزم ان يكون الماء خفيفا مطلقا وليس
كذلك قوله اراد ان يشير الى الميل وبيان احواله ولما كان الثقل و
الخفة من اقسام الميل لما سيأتي عقبهما بمباحث الميل مطلقا وهو طبيعي
وقسري ونفساني الميل ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان قام بمحله بالذات
فهو ذاتي وان لم يقم به بل بما يجاوره فهو عرضي على ما عرف في
الحركة والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني لان مصدره في محله
المحقق ان كان من تأثير امر خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع
فهو قسري كما في السهم المرمي وان كان صدوره منه من تأثير ما لا تباينه وضعا
فان كان هذا المؤثر اغنى عن المباين فاعلا على نهج واحد بلا شعور فالميل
طبيعي كما في الحجر وان لم يكن كذلك بل كان فاعلا لا على نهج واحد اما بشعور
كما في الانسان او بدونه كما في النبات او كان فاعلا على نهج واحد بشعور
كما في الفلك فالميل نفساني وارادي والميل هو العلة القريبة للحركة اي الحركة
لا توجد بدون الميل واما سبب مستلزم للحركة اقتضاء امر عليه وجود الحركة
ان لم يكن هناك مانع وقوله او الحركة يمنع فيه ما عن حد ما شروع في اثبات ان
الميل مما لا بد منه في الحركة والخصيصة الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة
والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية
فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك من تلك المراتب الا متوسطا ارادي مراتب
متفاوتة بالشدة والضعف فتعين ان يكون لكل احد من هذه المراتب صدور
مرتبة معينة من الحركة وذلك الا هو الميل وبما ذكرناه لخصناه تبين ان قوله
والسرعة والبطوء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف فالحركة
سريعة بطيئة بالقاسر في غيره مستدرك في البيان وانما قيدنا المحرك بالطبيعة
او القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة بحسب
ارادته المترتبة على اعتقاد ملائمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض على
ذلك بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة
الطبيعة او القاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه

قوله م

تبدء الاثر الحادث من تأثير المؤثر
الخارج المباين في الوضع كان في
الحادث من النفس او مزاجها داخل
في الكيفيات ايضا ١٢ ع

بمعنى ان الميل [illegible] علة قريبة
[illegible]
[illegible]
ان فيها [illegible]
١٢ ع

روحا سفينا الحصول له الكان وغيره ٢

وان لم يرتب تلك المرتبة المعينة
من الحركة على اقتضائه وتلك المرتبة
المعينة من الحركة على اقتضائه
وكل المحرك بالارادة كان الشخص
الصحيح اذا اشتهى شيئا واراد
ان يدركه بالحركة سريعا ١٢

لا الطبيعة او القاسر بل لا بد هناك من امر آخر متوسط بينهما فان قيل يجوز
ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر وشدته الى اشداده وضعفه
الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة
كرقة المعاوق والخرق وغلظه قلت فيلزم استناد اصل الحركة الى الطبيعة
واستناد شدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة فلا حاجة الى الميل واجيب
عن الاعتراض بان ليس المقصود مما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس
ولا شك ان له مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس بمدافعته
ونعلم بالضرورة انها تقتضي نزول الحجر بل المقصود منه بيان الحاجة في توسط الميل بين
الطبيعة والحركة واعلم ان وجود الميل في الحركة الاينية ظاهر وكذا في الحركة
الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا دان وجود الميل حال السكون لاينافي
كونه آلة مقتضية للحركة فان من احس بالميل حال السكون علم بالضرورة انه مقتضيا
للحركة **قوله** وذلك لان كلامن هذه الثلاثة من حيث هو امر ثابت الى آخره
ان اراد به الاستدلال على وجود الميل ورد عليه ان اللازم منه ان ذاتا من
من الامور الثلاثة اعني الطبيعة والنفس والقاسر لا تكفي علة للحركة بل لا بد
هناك من امر آخر يتحقق باعتباره في علة الحركة تجدد وتغير واما ان ذلك
الامر هو الميل فلا خصوصا في الحركة النفسانية وان اراد بيان الحكمة
بوجه آخر وان الحركة متشابهة الاحوال والحركة ليست كذلك فلا بد من متوسط
فلا مناقشة معه **قوله** والميلان المختلفان متضادان يجوز ان يجمع في جسم
واحد ميلان ذاتي وعرضي الى جهة واحدة كما في ساكن السفينة اذا تحرك الى جهة
حركتها والى جهتين ايضا كما اذا تحرك الى خلاف جهة حركتها ولا يجوز
اجتماع ميلين ذاتيين في جسم واحد الى جهة واحدة اذ لا يتصور له منه ان
معا الى تلك الجهة كما لا يتصور له حركتان ذاتيتان معا الى ما يتوهم ربما اجتمع
هناك سببان فيوجد مدافعة اقوى وحركة اسرع الى تلك الجهة ولا يجوز
ايضا اجتماع ميلين ذاتيين الى جهتين وهما المراد ان بالميلين المختلفين
اذ لو اجتمعا لزم ان يكون الجسم في حالة واحدة متحركا الى جهتين اي

اي المدافعة كائن الحجر للقسر الى الحركة م

مقتضيا لذات الحركة اليهما وانه باطل بالضرورة لكونهما متحركا اليهما معا وذلك ظ
في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية واراد بقوله تضاد التضاد
المشهوري والا فكان الى جهتين مقابلتين متقابلين بينهما تضاد حقيقي ولما كانت
الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما الميل الهابط
~~ويسمى الاخر الميل الهابط~~ وهو الثقل والآخر الميل الصاعد وهو الخفة واما
الميل القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف الحركات القسرية والارادية
قوله اراد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ
ميل بالطبع فلذلك قال بعد تقدير مضاف في عبارة المتن حيث قال ولا ثبوته
اي لولا ثبوت مبدئه والا فان مبدأ الميل بالطبع سواء كان طبيعيا او نفسانيا
كاف في حصول الحركة القسرية وقد تقدم ان تعين حدود الحركة القسرية
والطبيعية يحتاج الى معاوق خارجي في المسافة فلذلك استدل بها على امتناع
الخلاء وان تعين حدود القسرية يحتاج الى معاوق داخلي ايضا فلذلك
استدل بها وحدها على وجود مبدأ الميل طبيعي وهو مسلكنا هذه وتقرير
الاستدلال ان الجسم الخالي عن المعاوق الداخلي اعني مبدأ الميل
الطباعي اذا تحرك بالقسر في مسافة مخصوصة فاما ان يقطعها في آن
او في زمان الى آخر ما ذكر في بيان امتناع الخلاء **قوله** وقد ذكرنا
ما فيه من النظر والجواب عنه في بحث الخلاء فقد استوفينا هناك الكلام
سؤالا وجوابا فارجع اليه وقد بقي شيء لم نذكره ههنا وهو ان محصل ما ذكر في
اثبات المعاوق بعد تحريره ان الحركة الطبيعية او القسرية لا تتعين لها حد
من السرعة والبطء الا بالمعاوق فاذا خلت عنه كانت خالية عن حدود السرعة
والبطء وانه محال وهذا انما يتم لاثبات المعاوق الخارجي بالحركة الطبيعية
اذ لا تتصور هناك معاوق داخلي كما مر فلو لم يكن لها معاوق خارجي ايضا
لم يكن على حد من حدود السرعة والبطء دون الحركة القسرية لجواز ان يكون لها
معاوق داخلي فقط يتعين به لها حد معين فلا يلزم خلوها عن تلك الحدود
واما اثبات المعاوق الداخل اعني مبدأ الميل الطباعي فلا يمكن بالحركة الطبيعية

يعني ان قول المص تضاد ميلي الحجر والمشهوري معا باعتبارين م

اي مطلقا داخليا كان او خارجيا م

وبعضهم ما سوى تها عنه بالتشت م

وهو ظ ولا بالقسرية ايضا لجواز ان تكون هناك معاوق خارجي فقط يقتضي
حدود الحركة القسرية بذلك المعاوق الخارجي لا يقال ان الحجج المذكورة في اثبات
مبدأ الميل الطبايعي قادحة مع فرض التساوي في المعاوق الخارجي لعدم ما يلي المسافة
كما لا يخفى لانا نقول اذا اعترض علينا بان حركة عديم الميل في تلك المسافة يقتضي
قدرا من الزمان وحركة قوي الميل تقتضي زمانا ازيد منه لكن ذلك القدر من
الزمان انما هو بازاء الحركة في تلك المسافة والزائد عليه بازاء المعاوق لذا
نفرض حركة ضعيف الميل لكن ذلك لقدر في الزمان محفوظا مع شي آخر مع كل الزيادة
لاجل المعاوق الداخل على ما يقتضيه النسبة بين المعاوق الضعيف والقوي لم يكن
ان يكون عند ما تقدم من ان ماهية الحركة لا تقتضي شيئا من الزمان والا لم يوجد
لاقل منه ولا تعيين لها حدود السرعة والبطوء بنفسها والا لم يوجد مع حد
آخر ولا بالفاعل الطبيعي والقاسر ادلا تفاوت فيه ولا بالقابل بل المعاوق
فاباه لم يمكن لان المقتضي هنا لذلك القدر من الزمان هو ذلك الحد من السرعة
من الحركة الصادرة من ذلك القاسر في جسم لا معاوق فيه طبيعيا الواقعة في
تلك المسافة المشتملة على مقدار من المعاوق فللقائل ان نقول منه اي حركة
المقيدة بهذه القيود لا تتصور وقوعها في اقل من ذلك القدر من الزمان وتعين لها
حد من تلك الحدود وقس على ما ذكره الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع
الخلاء مع فرض التساوي في المعاوق الداخل فظهر ان الحركة الطبيعية يستدل
بها على اثبات المعاوق الخارجي بعينه وان الحركة القسرية يستدل بها على حد
المعاوق الداخل بعينه **قوله** ما ذكرنا من اثبات الميل على رأي الحكماء يريد ان ما ذكره
من مباحث الميل انما كان على رأيهم واما مباحثه على رأي المتكلمين فما نذكره الآن
قوله ويكون لها بحسب كل جهة اعتماد وذلك لان لها بحسب كل جهة حركة فيرتفع
على اعتماد في تلك الجهة والاعتمادات المتماثلة اي المتحدة في الجهة يمتنع اجتماعها
في محل واحد لامتناع اجتماع المثلين واما المختلفة فلا يتعدد جهاتها
فلا يجوز ايضا اجتماعها ان فسر الاعتماد بنفس المدافعة اذ يمتنع بالضرورة ان يجتمع
في جسم مدافعة الى جهة دفعة عنها وان فسر بمبدأ المدافعة جاز الاجتماع

كما في الحجر المرمي الى فوق ولذلك كان الحجر الاكبر ابطأ الى صعود اذا رميا الى فوق
بقوة واحدة لان مبدأ المدافعة في الاكبر اقوى **قوله** واسع حلولهما في
محلين فكان الاعتماد كذلك فان قيل لا يعقل لا عرض ما قيل اي الا ان الاستدلال لا
تم على رأي ابي هاشم فلا يكون انحصار العوارض الاعتماد التي محل كلاحد لا غير
متفقا عليه من المعتزلة كما دل عليه قوله واتفقت المعتزلة احسن ان مادة في
ابي هاشم على تقدير صحته بلا تأويل انما هو بالتأليف فقط واذا لم يجوز القيام بمحلين
في غير التأليف تم الاستدلال على رأيه ايضا على ان اتفاقهم قد يراد به اتفاق
جمهورهم واما حدث توليد الاعتماد للاكوان كالحركة وتوليده للاعتماد الآخر
في محل او ما يسار ما ذكر مبني على قولهم بالتوليد ومع ذلك لهم في توليد الاعتماد
اختلافات فائقة في تفصيلها ولا اعتماد على شي منها فلنعرض عنها
قوله ومن الكيفيات المحسوسة المبصرات قالوا الامور التي يدركها البصر
مطلقا هو الضوء واللون والاطراف والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق
والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة والشفيف
والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وهي عند
راجعة الى ما ذكر فالترتيب داخل تحت الوضع والنقوش كالكتابة وغيرها
داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر
متعلقة بالشكل والكثرة والقلة بالعائدين للعدد والضحك والبكاء داخلان
تحت الشكل والحركة والبشرة والطلاقة والعبوس والتقطب داخلة تحت الشكل
والسكون والبصر يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك واما
المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو الضوء واللون وهذا المعنى
بالذات عند الجمهور هو الذي عد من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد يحققت
فما سوى هذين مبصر اولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم
من شكها فزعم ان المعقول من المبصر اولا هو ان لا يتوقف ابصاره على ابصار
غيره وسوى الضوء ابصاره يتوقف على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف
ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا **قوله** ولكل من اللون

يعني ان قول ابي هاشم بان التأليف قائم بمجموع المحلين من حيث المجموع الكل بينهما ٢

بمعنى ان رؤية الاضواء موقوفة عليها وذلك لان في كونها مبصرة بالذات اذ المبصر بالذات بالفرض ان يكون الرؤية المتعلقة بالغير بعضها متعلقة به ايضا كان الشكل فان الرؤية المتعلقة بنحو ذلك الشكل بعضها متعلقة بالشكل الا ان هناك رؤيتين كما في الالوان والاضواء واحدهما موقوفة على الاخرى ٢ ع

فاذكره اصطلاح حدد به المطلب بما حد مع ان الليس بمعقول لما يعرف بما مضى ملا كل حال سها ٢ ع

و الضوء طرفان اما طرفا اللون فالبياض و السواد كما ذكره واما طرفا
الضوء فهما الضوء الاضعف و الضوء الاقوى قوله انما يحصل من اختلاط
الهواء يعني ان الثلج مركب من اجزاء شفافة جمدية متصغرة جدا وليس بينها
تفاعل تؤدي الى مزاج يترتب عليه لون بل تداخل تلك الاجزاء الهواء والاشعة
فائضة من الاجرام العلوية وتعاكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض
وتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض فان
الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار غير مستنير
يرى ذلك الشعاع كانه لون ساطع فاذا راى الشعاع المتراكم على تلك
الاجزاء غلط لعدم الفرق بين الشيء وشبيهه فحكم بانه بياض والامر المحسوس
في الثلج موجود في الخارج الا انه ليس بياضا فيكون البياض في الثلج متخيلا
لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق ناعما فانه ادل من الثلج لعدم تحقق
البياض فيه لجواز ان يحصل من الاجزاء المائية والهوائية في الثلج تفاعل
ومزاج مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الاجزاء الزجاج لان اجزاءه يابسة
صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا يجري بينها فعل وانفعال قوله عند عدم
غور الضوء في عمق الجسم فانه اذا لم ينفذ الضوء في اعماق الجسم يبقى
سطوح اجزائه مظلمة فيتوهم ان هناك سوادا ولا يرى ان الثياب اذا
ابتلت مالت الى السواد وما ذلك الا ان الماء يخرج الهواء وليس شفيفه
كشفيف الهواء حتى ينفذ فيه الضوء واذا لم ينفذ كان هناك نوع ظلمة قوله
والحق ان السواد والبياض كيفيتان قال الامام ان وجود هذه الالوان
معلوم بالضرورة العرفية لا ناظر لها وعليها بل ناظر بها قوله فانه يرى
بعد الشاني اي يرى لبياض السمن بعد طبخ النار بياض شديد ولا يرى
له ذلك البياض الشديد قبل طبخه مع ان الهوائية قبل الطبخ اكثر فلا يكون
مخالطة الهواء سببا لتحقق البياض بل يجوز ان يكون سببا لتحققه واشتراط
وجود اللون بحصول المزاج ع وان سلمنا فلا نم عدم حصول المزاج فيما
ذكر من الامثلة لجواز ان يحدث بادنى امتزاج مزاج ضعيف يترتب عليه

لا يخفى ضعف هذا
المذهب ساطع
اذ ان هذا الثلج من
الليل المظلم ابيض
والقول بان اثر
شعاع الشمس باق
فيه بعيد جدا م ع

ساطع قوي قوله لتعاقبهما على موضوع واحد اي تواردهما مع امتناع
الاجتماع ويكون على غاية الخلاف بينهما فهما متضادان تضادا حقيقيا وذلك
ان تفسير التعاقب بامتناع الاجتماع مع جواز التوارد بحيث لا يخرج المحل
عنهما كما يخلو عن الحركة الصاعدة والهابطة فيكون الحركة اشارة الى اعتبار
قيد آخر في التضاد الحقيقي كما عرفته في مباحث التقابل قوله ان السواد
والبياض يجوز اجتماعهما اراد اجتماعهما اجتماعا حقيقيا بان يحلا في
في محل واحد لا اجتماعهما بطريق الاختلاط اي ان يختلط اجزاء صغار
سود باجزاء صغار بيض اختلاطا شديدا بحيث لا يتميز تلك الاجزاء الصغيرة
جدا بعضها عن بعض في الحس فيرى لذلك هناك لون متوسط بين السواد
والبياض هو الغبرة لان هذا الاجتماع لا ينافي التضاد وايضا ما ذكره
من الدليل لا يشهد على بطلانه واراد بقاء كل منهما او احدهما عند
الحس كما له عنده في زمان الانفراد فصح ما ذكره من انه يلزم على الاول
ان يرى الجسم في غاية السواد وفي غاية البياض وفي الثاني ان يرى في
غاية احدهما ولا يرد عليه ان ذلك اللزوم ع لان كلا منهما او احدهما انما
يرى في الغاية اذا كان منفردا واما اذا كان مجتمعا مع غيره فلا بل يرى ح
صورة مركبة منهما قوله لان الذي لم يبق على صرافته يشف ويكون ذلك ح
لما كان حاله وحدهما عند الحس في الاجتماع كحاله عنده في الانفراد وحاله لا
يكون بسبب الاجتماع بينهما او نشاط بعيد لحالهما يوجب ان يكون الآخر
ايضا باقيا على صرافته واذ ليس كذلك لم يكن مجتمعا مع الاول وهو خلاف
المفروض قوله واما الثالث فلانه ح يلزم ان لا يكون شيء منهما موجودا ورد عليه
انه لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس
حال الانفراد انتفاؤه في نفسه بل يجوز ان يكونا موجودين متفاوتين يتركب
منهما لون آخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون المركب دون
كل احد منهما او احدهما قوله فان الظلمة غير مانعة عن الابصار وذلك
لان الظلمة امر عدمي لانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا والعدمي لا يكون

اذ لا يكون ح منهما اجتماع
لانه على ذلك التقدير لا يكون
شيء منهما موجودا م

وحاصل الاشكال الاستدلال
بانتفاء الملزوم على انتفاء اللازم
م

ما نعا وعا نعا واذا لم يكن عدم رؤية اللون بسبب التعانق وصح ان يكون عدم
رؤيته لعدمه في نفسه واجيب عنه بان الضوء شرط لرؤية اللون فانتفاء رؤيته
لانتفاء شرطها لا لكون الظلمة عائقة عنها و الا لعدم المرئي في نفسه فان قيل ليس
الضوء شرطا للرؤية والا لما رأى من في الغار من هو خارجه اوقدوا خارجه نارا
لان الهواء المتوسط بينهما مظلم اجيب بان الشرط هو الضوء الواقع على المرئي دون
المتوسط هذا هو المشهور في تقرير الكلام في هذا المقام واما استدلال الشارح
على ان الظلمة غير مانعة عن الابصار بقوله ولذلك يرى من في الغار الى آخره فنتيجة
انه يجوز ان يكون العائق هو الظلمة الواقعة على المرئي دون الظلمة الواقعة بين الرائي
والمرئي فينبغي ان يجاب بهذا اولا ثم يقال ولئن سلمنا ان الظلمة ليست عائقة
مطلقا فلا نم ان عدم رؤية اللون لعدمه بل لانتفاء شرطها كما ذكره
والحق ان اختلاف الالوان بحسب شدة الضوء وضعفه اذا فرضنا جسما
ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض
ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد واذا وقع عليه ضوء
اقوى يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف
متحدة في الماهية كما سيأتي يوجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة
لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فيحدس من ذلك
ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا فقدت
مراتب الضوء باسرها فقدت الالوان كلها وانما قلنا يحدس من ذلك ولم نقل يعلم
من ذلك لاحتمال ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند
انتفائها ليس لانتفائها بل لامر آخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون للون طبقة
غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في
ضمنها الا ان الحدس يحكم بما ذكرنا هذا التقرير ما ذكره ابو علي بن الهيثم ولقائل
ان يقول ليس في المثال المذكور الا الشك ونفي انجلاء اللون الواحد بالتشخص
عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة
الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم

تبدل الانكشاف بتبدل المنكشفات وقد يقال ايضا ان الواصل الى الحس المركز
تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد وعلى التقديرين المجموع
الواصل الى الحس في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل
اليه في الاول فتوهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تؤمل في ذلك تأملا
شافيا يميز اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء
هذا واما قول الشارح ولا وجود للقدر المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة
جواب دخل مقدر تقريره ان يقال جاز ان يكون القدر المشترك بين اللونين المختلفين باقيا
في الحالين فلا يكون الضوء شرطا لمطلق اللون بل لخصوصياته منضمة اليه تقرير
الجواب ان القدر المشترك اما ان يكون جنسا او عرضا عاما ولا بقاء للجنس مع انتفاء
الفصل ولا للعارض مع انتفاء المعروض فان قلت تبدل خصوصيات اللون و
اشتراطها بمراتب الضوء كاف في المقصود لان اللون لا يوجد الا مع خصوصية
ما فاذا انتفى الضوء مطلقا انتفى جميع الخصوصيات فينتفي اللون بالكلية
والا لوجد هناك خصوصية فلا حاجة الى تعديد الدخل والتعرض لجوابه قلت
ما ذكرته هو ذلك المعنى لكن بعبارة اخرى والضوء واللون متغايران
حسا اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض والاسود
اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد الحس بوجود شيئين على سطحهما احدهما ظاهر
بنفسه للحس والآخر ظاهر بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا
موجودا زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون فنقول في المثال المذكور ليس على
سطح الجسم الا لون بياض او سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء و
الخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويتفاوت مراتب الظل
بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا ادرك الحس مرتبة من مراتب الظهور
ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا وشعاعا وليس الامر كذلك
والتعليل في ذلك هو ضعف الحس واستدلوا عليه بان ظهور الاشياء الملاصقة
بالليل اقل من ظهور السراج بكثير فالحس لما ضعف في الظلمة وكان لتلك
الاشياء ظهور يسير لغيرها ظن ذلك الظهور كيفية زائدة ثم اذا تقوى نور ر

اي عند السائل يسلم ان اللون
لا كالشيء الواحد والاختلاف
انما هو في الضوء لا غير

بنور السراج ونظرنا الى تلك الاشياء ولم نر لها لمعان وكذلك مذهب لمعان الشمس الواقع في ضوء القمر قال الامام لا بعد ان يكون لما ذكره اشارة الى اختلاف احوال الادراكات لكنا مع ذلك ندعي ان الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد قد تشاركان في الضوء وتخالفان في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك متخالفي الماهية في ظهورهما للحس فالمعتمد اما شهادة الحس واما ان البلور او الماء اذا كان في ظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه وليس له لون فلا يكون الضوء ظهور اللون قوله وكل من اللون والضوء قابل للشدة والضعف لان شدة الالوان وضعفها وجود ثلاثة الاول متفق عليه وهو ان يخلط مثلا اجزاء سود قليلة باجزاء بيض كثيرة بحيث لا يتميز في الحس فيرى هذا الابيض اقل بياضا من البياض الذي ليس كذلك ولما كان مراتب هذا الاختلاط كثيرة كان مراتب البياض في القوة والضعف كثيرة الثاني ان يجتمع في محل واحد بياضات متعددة وقد انكره الحكماء لاستحالة اجتماع المثلين الثالث ان يكون البياض الضعيف نوعا مخالفا للبياض القوي ولم يقم دليل على فساد هذا الوجه ولا على صحته واما قوله لكن نعلم قطعا ان التفاوت في السواد فرد على ان السواد خارج عن ماهيتهما لكن لما سنذكره من ان القول بالتشكيك من عوارضها يدل على ان يكون الاختلاف بين السواد الشديد والضعيف اختلافا بالعوارض لا بالماهية والاستدلال على اختلاف ماهيتهما بان السواد الذي في محل على حد من الشدة او الضعف يرى محله في محل آخر فيكون كل منهما صنفا موافقا للآخر في الماهية قوله فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا متصور بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يعدم عند عدم الجزئيات فيها فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات اقدم او اولى او اشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان المنع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب هنا قوله والقول بالتشكيك انما كان من لوازم حقيقة الجزئيات يعني ان الشدة لازمة لماهية الشديد والضعف لازمة لماهية الضعيف وحاشا فيها فلا بد

ان يكون ملزوما لماهيتي المختلفين في الحقيقة اذ لو تساويا في الماهية لاجتمع المتنافيان وقد يمنع كونهما لازمين لماهيتي الشديد والضعيف لجواز كونهما لماهية واحدة في ضمن افراد متعددة شخصا او صنفا ملزومة لهما قوله وقد نظر فيه لانا لا نسلم ان الضوء اذا كان جسما محسوسا كان ساترا لما تحته فان الستر من شان الاجسام الملونة دون الشفافة اولا ترى ان صفحة البلور او الزجاج الشفاف يرى ما خلفها ظهورا ولذلك يستعان بهما على قراءة الخطوط الدقيقة ويمكن ان يجاب عنه بانه لو كان جسما محسوسا لم يكن كثرته موجبة لستر الاجسام بما تحته ضرورة اشتغال الحس اولا ترى اذا غلظت صفحة البلور او الزجاج جدا او وضع لها شيء من جنسها قوله يلزم الملا او ازدياد حجم الجسم المقابل للضوء وذلك لان الجسم الذي هو الضوء اذا اتصل بالجسم القابل له فاما ان يدخل فيه بتمامه فيلزم التداخل او لا يدخل فيه بل يتصل بسطحه فيكون ذلك الجسم القابل مع الضوء الذي على سطحه ازيد حجما وقد ذكر بعضهم انه يجوز ان يكون الضوء الظاهر في سمك الاجسام المشفة عرضا وما يظهر على سطوح الاجسام الكثيفة جوهرا ولا يزداد به الحجم ازديادا يظهر للحس لغاية لطفه وقلة سمكه قوله يحدث في مقابلتها الضوء وشفاعه حدث دفعة في المقابل لنسبته الى المقابل الاول قبل هذا الضوء متاخر استمراره فلو جوز انه ينتقل ويوجد بدله آنا فآنا لجاز مثل ذلك في الجسم المتحرك بعينه اذ لا فرق بينهما في ذلك عند بديهة العقل قوله واعلم الضوء اول وثان هذا تقسيم للضوء العرضي لغة الضوء الحاصل في شيء من مضيء آخر والجسم الذي من شانه الضوء اذا انتفى عنه الضوء يدرك من حاله نسبة الحالة المذكورة موجودة في الخارج منبسطة على سطح الجسم مضادة للضوء فيقال للحس هناك انتفاء الضوء لكن الحق عند عدم الابصار يحصل بسبب سواد كما يحصل لذلك اذا انطبق العينان واذا نظر الى الماء الصافي العميق الذي لا يدرك قعره وللقائل الاول ان يمنع ان الجسم القابل للضوء اذا انتفى عنه الضوء لا يحتاج في كونه مظلما الى مضيء سلك الى انه المدركة الى ان يكون

فيه كنفسه اولى قوله وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف هذا الدليل تسليم
مقدماته انما دل على المغايرة بين الجنسية المشتركة والاصوات ولا ينافي ذلك
كون الاصوات من جزئيات الجسم الا ترى ان دليل الانسان مغاير للجسم و
جزئي من جزئياته وقد اشتد الصوت بسبب البعيد عند جماعة فقالوا هو اصطكاك
الاجسام الصلبة وربما قالوا هو التموج او القلع وبسبب القريب عند آخرين
فقالوا هو التموج والدليل العام لابطال هذه الاقوال ان هذه الامور اعني
والاصطكاك والقلع والتموج مبصرة اما اولا واما ثانيا والصوت ليس بمبصر
اصلا فهو مغاير لها وايضا القرع والاصطكاك مماسة والقلع تفريق و
التموج حركة والصوت مماسة ولا تفريقا ولا حركة قوله بل هو عبارة عن امر
يحدث بصدمة بعد صدمة وسكون بعد سكون وذلك كما تشاهده في الماء الراكد
اذا القي في وسطه حجر وانما جعل الصوت معلولا لتموج الهواء لانه مستمر باستمرار
تموج الهواء الخارج من الحلق والالات الصناعية وينقطع بانقطاعه وذكر الدوران
وجودا وعدما لا يفيد الا ظن الغلبة والمسلم علة على ان تحقق الدوران ههنا
ممنوع فان الهواء متموج بحركة اليد ولا صوت هناك واستفادة باستفادة التموج
جميع الصور غير معلوم قوله بل انما يحدث في الساعة عن ملامسة المتموج بيده
ان الهواء الذي في خارج الصماخ اذا تموج بالقرع او القلع لم يحدث فيه صوت
اصلا بل تموجه يؤدي الى تموج هواء آخر متصل به وهكذا الى ان يتموج
الهواء الذي في داخل الصماخ فيحدث فيه الصوت ويقرع تموجه الجلد العصبية
المفروشة على مقعره التي اودع فيه القوة السامعة فيدرك في صوته قوله
ولو كان ادراكنا اياه في تلك الحالة فقط لما ادركنا الجهة فلما ندرك في الجهة
اي نعلم ان الصوت من اي جهة وصل الينا فلا بد ان يكون الصوت موجودا
في خارج الصماخ ومسموعا حال كونه فيه وان كان قريبا من الصماخ ليكون
مدركا حال كونه في جهة مخصوصة فيعلم انه من تلك الجهة لا يقال جاز ان يكون
ادراك الجهة بسبب كون الهواء المتموج متوجها من تلك الجهة لانا نقول ادراك
الجهة انما يوجد الصوت في تلك الجهة وكونه مسموعا فيها كما ذكرنا واما التموج الهواء

المتموج من تلك الجهة والثاني باطل لان من سد احدى اذنيه وسمع بالاخرى
عرف جهة الصوت الواصل اليه من جانب المسدود مع ان ذلك الهواء المتموج
يحال ان يكون ينعطف حتى يصل الى الاخرى قوله لان الصوت لو كان موجودا
قار الاجزاء لكانت حروف الكلمة متكلم بها باقية حاصلة ان بقاء الصوت
يستلزم بقاء حروف الكلمة مجموعة وبقاؤها مجموعة يستلزم سماعها اما دفعة او
جميع الهيآت الممكنة بالترتيب ههنا وسماعها لانه او على ترتيب معين وهو ترجيح
بلا مرجح وقد يقال حدوث حروف فيه مثلا ابتدأ على هذه الهيئة المخصوصة دون
تعاليهما المخصوص رجح سماعها في النقارة على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان
الحروف ليست اجزاء الصوت بل هي من عوارضها المفارقة اذ قد يوجد صوت
ولا حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت و
يمكن ان يقال حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها يجري الدليل فيها وما
يتوهم من بقاء الصوت ما يقع ان من كان قريبا من الصوت يصل اليه الهواء
الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى من كان بعيدا عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه
مدفوع بان مسموع البعيد مثل المسموع القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء من
تلك الاهوية يتولد فيه تموج آخر وصوت مثل الاول قوله بحيث يصرف ذلك
الهواء المتموج الى خلف قد عرفت ان وصول الصوت الى السامع ليس بان هواء
واحدا بعينه يحمل الصوت ويقطع المسافة الواقعة بين الصوت والسامع بل بان
يتموج الهواء الذي يلي الهواء الحامل فيصل تموجه ويحدث فيه مثل ذلك الصوت
وهكذا الى ان يصل الى السامع فالحال ايضا في الصدى على هذا الوجه فان
المقاوم لما رد الهواء المتموج الى خلف العكس تموجه ورجع يتعادله فانه
في تموجه المنعكس كالاعادة مع لما يليه في تموجه المستقيم فيحدث في متموج ههنا
ايضا ما حدث فيما تموج قبله وهكذا الى ان يصل الى السامع واذا كان المقاوم
قريبا من المصوت اختلط الصوت بالصدى بحيث لا يتميز احدهما عن الاخر فيسمعان
على انه صوت واحد ولذلك كان صوت المغني في البيوت اقوى من صوته في الصحراء
قوله الصوت يعرض له كيفية يتميز بها عن صوت آخر مشاركة في الحدة والثقل الاصوات

المشاركة في الحدة او في الثقل يعرض لبعضها هيئة تميز بها ذلك البعض عن تلك
الاصوات المشاركة له في اصلها تميزا في المسموع وذلك بان تكون تلك الهيئة
المميزة مسموعة والحروف يطلق على تلك الهيئة وحدها او على الصوت المأخوذ
معها اذا عرفت هذا فقوله تشاركه في الحدة والثقل احترازا عنهما فانهما وان
كانا مسموعين لكن ليس يتميز منها ممتاز الصوت عما تشاركه فيه وقوله تميزا في المسموع
احتراز عما ذكره واعترض بان الطول والقصر ما كانا من الكميات المحضة او الكيفيات
الماخوذة مع اضافة على ما قيل لم يندرجا تحت الكيفية فكيف يحترز عنهما ورد
بان المراد ههنا من الكيفية هو الهيئة فانها الواقعة في تعريف الملخص مسؤولا عن
النفس ثم ان الصوت لما له كمية في نفسه اي في الزمان وينطبق عليه فبهذا
الاعتبار يوصف بالطول والقصر وبهذه الحالة اعني طوله وقصره يدرك بالوهم
بعد ادراك الصوت الجزئي بالسمع لكن لما كان ادراك الوهم تابعا لادراك الحس
الظاهر فقد يتوهم انها مدركة به وكذا ملاءمة الصوت وعدمها مدركان بالقوة
الواهمة لانها من المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات قال الامام واما بعض الهيئات
الاصوات بالجهارة والخفاء فعلى الوجوه الثلثة المذكورة في استناد الاول ان
وصفها اقول فلا حاجة الى الاحتراز عنها اما على الوجهين فظ اذ ليس هما كيفية
مسموعة عارضة للصوت بل اختلاط اصوات سيالة او اصابع امثال واما على
الثالث فلان المسموع هو الصوت الذي لم يفتر في الماس لا نسبة قائمة به قوله
والحرف اما مصوت اعني مصوتا لا يقتضيه امتداد الصوت وهي ما يقابله اعني
هذه الحروف غير مولدة مما ذكر وما عداها مطلقا صامتا لعدم اقتضائه امتداد
الصوت ولم يختلف في امتناع الابتداء بالمصوت بل بالصامت الساكن اذ قد جوز
الابتداء به جماعة ومنعه آخرون ولنا في ان يكون الحرف متحركا او ساكنا حلول الحركة
او السكون فيه لانهما من صفات الاجسام بل نعني بكونه متحركا انه بحيث يمكن ان يوجد
عقيبه مصوت مخصوص من الثلاثة وبكونه ساكنا انه بحيث لا يمكن ان يوجد عقيبه
شيء منها وبيان ذلك ان الحركات العارضة للصوامت ابعاض مصوتات قابلة للزيادة والنقصان
فتكون لها طرفان ولا طرف لها في النقصان الا انه الحركات الاختلاسية وان لم يكن

حاصله ان الحدة مثلا وان كانت صفة مسموعة تعرض للصوت لكنها لا تميز الصوت عما شاركه فيها فلا تكون حرفا وكذا الثقل ٢

الحركات ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات من تمديد الحركات الا ترى
ان حركة اذا اشبعت صارت مصوتا فاذا ذكرت تلك الحركة لم يمكنك ان تذكر تلك
المصوتات الا باستئناف صامت آخر يتبعه ذلك المصوت والحرف المحرك متقدمة
على حركاتها لان الحركات هي المصوتات والصامت البسيط متقدم حسا
آني الوجود والحركة زمانية وما وجد في الآن الذي هو اول زمان وجود شيء
يكون سابقا على ذلك الشيء وايضا لو كانت الحركة سابقة لكان التكلم بالحركة
مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غني عن المسبوق والتالي باطل بشهادة
الحس كذا ذكروا فعليك بالتامل ثم المجوزون للابتداء بالساكن قالوا يبتني
ان الصوت نفسه وبعضه يتوقف على الصامت فلو لم يكن الابتداء بالساكن
لكان موقوفا على المصوت وانه دور واجيب بانه دور معية والجواب انه لا يلزم
من امتناع الابتداء به الا استناده للمصوت لا لزوم منه توقفه عليه قوله
ان ارادة ولما انه لا يعقل مدلول هذه الالفاظ اصلا فنوعين الجهالة اعلم
الاشاعرة اثبتوا كلاما نفسيا قائما بنفس المتكلم مغايرا للعلم والارادة
والكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك قالوا اذا صدر
من المتكلم خبر هناك ثلاثة اشياء الاول عبارة صادرة عنه والثاني علمه
بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الجزء والثالث ثبوت تلك النسبة او
انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول
واذا صدر عنه امر او نهي هناك شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني
ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمأمور به وقس على ذلك سائر
اقسام الكلام فهم لا ينكرون مدلول الالفاظ سواء كان امرا خارجيا
او قائما بنفس المتكلم حتى يكون جهالة مستلزمة لتحكم يكون الالفاظ
المستعملة في الكلام مهملة لا تدل على معنى اصلا بل يقولون ليس للمتكلم
شيء يسمى كلاما حقيقة سوى هذه العبارات واما الاشاعرة فالاعتقاد
بمدلول كلام معنى نفسي تعليلا او دائما لان المقصود الاصلي من الكلام من
الكلام هو الدلالة على ما في الضمير وبهذا الاعتبار سمي كلاما فاطلق
اسم الدال على المدلول وخفته فهو سهل لانه انه يتوصل بها اليه

اشارة الى ان في هذا القول من الضعف اما الاول فلان الصوت يطلق على الحركات ايضا لانها ابعاضها واما الثاني فلان عدم سبق الحركة الى التكلم عن الحرف لا يدل على تاخرها عنها لجواز المعية ٢ع

اي حصر الكلام في النفسي منا لان الكلام في الالفاظ الا ان الكلام الذي يدل على المعنى فكان ذلك المدلول يسمى كلاما ٢

فكان المستحق للاسم تلك الآلة والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي
الجائز الى الآخر مغايرة للعلم وقائمة بنفس المتكلم وان طلب الفعل او تركه مغاير
للارادة والكراهة وكذا الحال في الاستفهام والتمني **قوله** ومن الكيفيات
المحسوسة المطعومات التسعة اى طعوم هذه المطعومات وقد تقدم في بحث الكرارها
في التسعة ان الخيار والقرع والحنطة النية بحس من كل منها بطعم لا يركب
فيه وليس من هذه التسعة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى
الاختلاف النوعي فانواع الطعوم لا يكاد ينحصر في عدد وان لم يقتض فالقبض
والعفوصة من نوع واحد اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان
القابض يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه وايضا
انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة سماعي وايضا
والمراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وبين غايتي اللطافة والكثافة
غير محصورة وايضا الكافور مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار
ولذلك قيل مباحث العلوم دعاوي لا برهان عليها وقد زعموا ان ابح الطعوم
هو الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة قالوا ويدل على تأخر الملوحة عن المرارة
ان الملح المر والبورق اكثر تسخينا من الملح المأكول وان ابرد الطعوم
العفوصة ثم القبض ثم الحموضة ولذلك يبتدأ الفواكه بالعفوصة ثم اذا
اعتدلت قليلا ما حان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة لكن الحامض
مع كونه اقل بردا هو اكثر تبريدا لشدة غوصه بلطافته **قوله** احس منه
بطعم اى بطعم بسيط هو مخالف للطعوم المذكورة ولذلك عد قسما تاسعا
واذا لم يحصل بسيطا او جعل راجعا الى المذكورة كان بسائط الطعوم
ثمانية كما صرح به في الملخص وشرحه **قوله** في الحضيض هو بضم الصاد لا
وهو دواء معروف هو صمغ مر كالصبر وعند الاطباء هو شجرة يخرج عصارة
اوراقها ويطبخ حتى يثخن مثل العسل ويخلط بعكر الزيت فهذه العصارة
هي ذلك الدواء ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة وقد يعبر
عنها ايضا بالاضافة الى محلها كرائحة المسك ورائحة العنبر وقد يشتق لها اسماء
من الطعوم للمقارنة اما كما يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة **قوله** ومن الكيفية

الاستعدادية المشهوران لها نوعا ثالثا هو الاستعداد الشديد نحو الفعل
كالمصارعة وليس بشيء لان القوة على المصارعة يتعلق بامور ثلاثة
الاول العلم بتلك الصناعة الثاني القوة القوية عليها اعني العزيمة وهو
مما من الكيفيات النفسانية الثالث كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها
وهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث
واذا اردنا ان نعرف القدر المشترك بين القسمين المذكورين قلنا هو الذي
يترجح به القابل في احد جانبي قبوله ولا قبوله فان قلت لما اعتبر في كل واحد
من استعدادي القابل للانفعال واللاانفعال الشدة والترجيح خرج
منهما اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا قلت
معنى كون الشيء قابلا لآخر انه بحيث يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الآخر وهذا
امر اعتباري اتصف به ذلك الشيء ثم انه قد يوجد فيه امور يتفاوت بها حال
ذلك المقبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات
فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المختلفة لقرب المقبول و
بعده من باب الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة للرجحان معتبرة في كل استعداد
ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها للاانفعال مما يتقضان
متباعدان في الغاية كان الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا
تقرب احدهما وبعضها من الآخر فبطل ما توهم من ان التوسط هنا ليس
حقيقة ولا مجازا فيكون اطلاقه خطأ من حيث اللغة **قوله** فان الكيفية
الواحدة بالشخص قد يكون حالا اى الصفة النفسانية اول حدوثها يكون حالا
فاذا استحكمت صارت هي بعينها ملكة فالنسبة بينهما كالنسبة بين الشاب والشيخ
قوله فانه اراد بالثابت ما يمتنع زواله يرد عليه انه لما فسر الثابت
بما يمتنع الزوال وحينئذ لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان
النظريات قد يغفل الذهن عن مباديها فيشك فيها بالتشكيك بل قد يحكم
فيها بخلافه وان فسر الثابت بعسر الزوال لم يكن مخرجا للتقليد مطابقا
لانه قد يكون عسر الزوال والجواب ان النظريات اذا حصلت عن اسباب

ضرورية الثبوت كانت كالضروريات فى اشاع التشكيك فيها فان غفل
عن مباديها كما فى المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا سبقت بما عن
مباديها التى لا شبهة فيها لم يطرق الشك وان عفل عن خصوصيات تلك
المبادى **قوله** والى تصور وتصديق لما جعل التصديق عبارة عن الحكم و
اعتقد كونه فعلا لم يمكنه ان يجعله قسما من العلم الذى هو من مقولة الكيف او
الانفعال بل قسمه الى تصور مطلق اى غير مقارن للحكم وتصور مقارن له كما هو
الظاهر من عبارة الرئيس فى كتابه وعبارة الملخص تجريد الميزان ومن جعل الحكم
من قبيل الادراك وجب عليه ان يجعله قسما من العلم وقسيما للتصور مطلقا
اى سواء كان مقارنا للحكم اولا ومقول العلم اما حكم او غيره لان الادراك
اما ان يكون ادراكا لوقوع النسبة اولا وقوعها او يكون ادراكا لما عداه
فالاول هو الحكم والتصديق والثانى هو التصور المطلق اى الشامل لتصور
المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة وتصور ما عداها **قوله** وكذا ان اراد به العلم
بالمعنى الاول ضرورة خروج الاقسام الاخر عن ذلك ثم يقال اراد بالمعنى
الاول المنقسم الى التصور والتصديق اى الحكم الذى هو ادراك عنده لكنه قيد
قسمه الثانى اعنى التصديق بقيود لانه مع هذه القيود معتبر فى العلوم الحقيقية
ومعتد به فى معارف الجمهور ولذلك خص العلم حتى صار معنى ثانيا له وما
اتصف بمقابلات تلك القيود اعنى الظن والجهل المركب وتقليد المصيب
قد اشتهرت باسمائها المخصوصة وسيرد عليك فى الكتاب بعرف بعضها وما
يتعلق به من الاحوال واطلق قسم الاول اعنى التصور اذ لا حاجة هنا
الى تقييده وقول الشارح وايضا العلم بالمعنى الاول لم ينقسم الى التصور والتصديق
مبنى على اعتقاده ان الحكم ليس ادراكا ومدفوع بما اشرنا اليه واما قوله الا
ان يسمى القسم الثانى بالتصديق فاشارة الى ما يشعر به عبارة المتن من ان
التصديق الذى جعل قسما من العلم اريد به التصور الذى يعرض له الحكم ويلحقه
ويجرى عليه صفات الحكم من الجزم والثبات والمطابقة والبداهة وغيرها
اجراء لصفات العارض على المعروض **قوله** والا لكن بعضه الا ان التقسيم

حينئذ امكان صحته فيما ذكره من ان العلم قد فسر بانه صفة توجب لمحلها تمييزا
لا يحتمل متعلقه النقيض وهو بهذا المعنى يتناول التصور اذ لا نقيض له والتصديق
اليقينى فقط وقد اوضحنا معنى هذا التفسير فى بعض حواشينا على كتب اصول
الفقه بما لا مزيد عليه فارجع اليه ومنهم من قال لنا ان نصحح كلامه بان يجعل
ما عدا التصديق الجازم المطابق الثابت من التصديقات داخلا فى التصور
ولا يخفى ضعفه وما ذكره الشارح فى تصحيح المتن يرد عليه ما نقل من انه
ان اراد بالمعانى الذهنية ما وجوده فى النفس على انه صورة ومثال لغيره لم
يندرج فيها ما يلحق الادراك وان اراد بها ما له فى النفس وجود متاصل اى لا
على انه مثال لغيره خرج عنها الادراك وان اراد ما يعمهما لم ينحصر فى الادراك
وما يلحقه لان جميع العوارض النفسانية داخلة فى المقسم فيحتاج فى تصحيحه الى
ان يقال المعانى الذهنية اما ادراك او ما يلحقه او غيرهما وسياق الكلام الى
آخر ما ذكره من التقسيمات ثم يقال ويراد بالعلم القدر المشترك بين الادراك
والتصديق المذكور وهو المعنى الذهنى المقيد لسلب الاقسام الباقية **قوله**
لانه بديهى التصور ان اراد تصوره بوجه ما فلا نزاع فى بداهته وان اراد تصوره
بكنه حقيقته وهو المتنازع فيه فهو ممنوع **قوله** غنى عن التعريف حدا ورسما
وذلك لان الجزئيات القائمة بالنفس كافية فى انتزاع الماهية الكلية عنها
وهذا اقوى فى معرفتها مما يمكن ان يذكر فى تعريفاتها وقد سبق منا اشارة
الى نظير هذا المعنى **قوله** والتصديق الضرورى ما يكفى فى جزم العقل
بنسبة احد طرفيه الى الآخر تصورهما يلزم منه خروج التصديقات الحدسية
والتجربية والتواترية بل ما عدا الاوليات عن حد الضرورى فان جعلت نظرية
لم ينحصر الموصل الى التصديق النظرى فى الحجة والا كانت قسما ثالثا خارجا
عن النظرى والضرورى وكلاهما خلاف الاتفاق فالصواب ان يقال التصديق
ما لا يحتاج فى تحصيله الى فكر احتياجا بلا واسطة فيدخل فيه التصديق الذى
اطرافه فقط نظرية لان الاحتياج هناك بواسطة **قوله** ولا بد فى العلم من
انطباع صورة مساوية للمعلوم وذلك لانا نحكم على المعدوم فى الاعيان باحكام

قال هناك وحاصله اى حاصل هذا التفسير ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشئ توجب كون المحل مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز

وجودية هذه المسألة في تحقيقه في مسئلة الوجود الذهني وقد سلف منا تحريرها والاستدلال عليها وقد يقال ههنا هذا الدليل على تقدير صحته انما دل على ان العلم بالمعدومات لابد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى ويجاب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا بمعدوم فاذا كان احدهما بانطباع كان الآخر ايضا كذلك فان قلت علمه تعالى بالمعدومات والموجودات ليس بالانطباع كما سيصرح به مع جريان الدليل فيه قلت قد مر ان هذا الدليل يقتضي ان يكون للمعدومات المحكوم عليها بامور ثبوتية وجود انطباعي في قوة مدركة واذا انضم اليه عدم الفرق بالوجدان دل على ان كل معلوم له وجود انطباعي مغاير للوجود الاصلي اما ان ذلك الوجود الانطباعي في قوة المدركة فلم يدل عليه لكنهم لما جزموا بان ذلك الوجود الانطباعي في القوى المدركة لا يكون الا علما وقد علموا بالوجدان انا اذا علمنا شيئا خارجا عنا كان له نوع ارتسام وانطباع في قوانا المدركة حكموا بان علمنا بالاشياء الخارجة عنا انما هو بانطباعها ووجودها في اذهاننا وسموه علما حصوليا قالوا واما علمنا بذواتنا والامور القائمة بها فليس فيه ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وسموه علما حضوريا وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على آخر لاجل حضوره بنفسه اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده ولما ذهب قائم البرهان على القول بحصول صور الاشياء في ذاته تعالى حكم بعضهم بان علمه بالاشياء انما هو بحضورها انفسها عنده وآخرون بان علمه بها انما هو بحصول صورها في مجرد آخر كما سيأتي ان شاء الله تعالى واذا تحققت ما اوضحناه انكشف لك ان لا نقض على الدليل نعم انه يحتاج الى ضميمة تذييل قوله ولم يكن عالما بالسواد اي لم يكن عالما به علما حضوريا كعلمنا بصفاتنا القائمة بنا ولا علما حصوليا بان يحصل فيها صورة مساوية من السواد كما يحصل فينا صور مثالية من صفاتنا عند من يزعم ذلك قوله العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم اراد بالصورة ما يعم حقيقة الشيء ومثاله كما تقتضيه

سياقة الكلام ان يكون صفة موضحة فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون كل مجرد قابلا للعلم وهو منقوض بالصور العقلية قلت لا نسلم لانه اراد بالمجرد مجردا قائما بذاته بناء على ظهور ان العلم لا يوصف به ما لا يقوم بذاته واذا جعلت الصفة معدة كان المجرد محمولا على معناه مطلقا قوله لا بد ان يكون غير مادي اي العالم لا يجوز ان يكون مادة ولا شيئا منها ولا شيئا حالا فيها بل يجب ان يكون مجردا عن شوائب المادة لما تقدم في مباحث النفس من ان الصور العقلية يستحيل ارتسامها في الامور المادية قوله اشارة الى جواب دخل آخر قد تقدم ان المثال موافق لما له المثال في تمام الماهية ومخالف في الوجود وانما ذكر من الاحكام انما تترتب على الوجود الخارجي دون الذهني وبذلك ينحسم مادة الاشكال فان المحل يستحيل ان يكون موجودا في الذهن وجودا اصليا لا وجودا ظليا سواء كان كليا او جزئيا وعلى هذا يحتمل ان يريد الشارح بحصول ماهية المعلوم في العالم حصولها فيه بوجودها الاصيل مع حصول مثالها فيه حصولها فيه بوجودها الظلي قوله فان كان كما كان فهو اعلم اولم يعلمها لكن هذا الاستواء باطل بالضرورة اوسوف لا اتحاد حال عدم العلم ووجب ان لا يكون اي دخال العلم ايضا لانه هو خلاف المقدر مع انه هو المطلوب قوله وان كان بطل منه ذلك العاقل اذا اتحاده بالمعقول فهو بعد الاتحاد اما ان يكون هو الذي كان قبل الاتحاد بعينه اولا فان كان الاول فهذا يستوي تعقله ولا تعقله كما مر وان كان الثاني فلا بد ان يكون هناك زوال شيء فالزائل اما ذات او حال من احواله سواء كان وجوديا او عدميا فالاول انعدام له في نفسه لا اتحاد بغيره والثاني تضاد من حال الى حال لا اتحاد قوله والاظهر ان يكون متجدد الذات او الاستحالة وذلك لانه لما لم يبق على ما كان عند ما علم آ فان كان يكون الزائل هو الذات فقد بطل ذاته وتجدد ذات اخرى او حالا من احواله فقد استحال وتغير اذ من حال الى حال وقد علمت انه لا اتحاد في شيء منها على انا نقول الاتحاد بالمعقول الثاني والثالث وهكذا يستلزم اتحاد جميع

المعقولات بعضها ببعض مع تغايرها واختلافها بالماهية قوله فان كان
الاول يلزم تجزية العقل الى جزئين فقط بل الى اجزاء بعدد النفوس
الناطقة لان جزء الذي اتحد بنفس ناطقة يجب ان يكون مغايرا للجزء الذي
اتحد بنفس اخرى والا لزم اتحاد النفسين ويكون كل واحدة منها عالمة بما
علمته الاخرى قوله وصور الاشياء المتغايرة متغايرة بالضرورة لتقدم
ان صور الاشياء تشاركها في تمام الماهية وان كانت مخالفة لها في كثير من
الاحكام فلابد ان تكون تلك الصورة متغايرة ايضا والعلم في الحقيقة
عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء في الذات المجردة فيتعدد بتعدد المعلوم
اظهر مما ذكر لان العلم مثال هو عين المعلوم او حصوله فيتعدد بتعدده وذهب
ابو الحسن الباهلي الى ان العلم الواحد الضروري من العلوم الحادثة يجوز ان
يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع منها بخلاف العلم الواحد النظري فانها
لان تعلق العلم النظري بمعلومين يوجب النظر فيه تعلق علم واحد نظري
بمعلومين لزم اجتماع النظري واثر ح ورد عليه بانه لم لا يجوز ان يتعلق بهما
نظر واحد والمشهور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة ان العلم
الواحد الحادث لا يتعلق بمعلومين على التفصيل فان جاز تعلقه بثالث
ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة اخرى فجاز ان
يكون واحد منا بعلم واحد عالما بمعلومات لا تتناهى واثر ح كما لا يخفى ورد عليه
بمنع عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز ذلك
في علم واحد منا كما جاز في علمه تعالى وان لم يكن واقعا في حقنا واختار القاضي
ابو بكر وامام الحرمين ان كل معلومين يمكن ان يعلم احدهما مع عدم العلم بالآخر
كالسواد والبياض مثلا لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد حادث والا لجاز
انفكاك الشيء عن نفسه واثر ح وان كل معلومين لا يجوز انفكاك العلم باحدهما
عن العلم بالآخر كالمتضايفين جاز ان يتعلق بهما علم واحد حادث اذ لا
يلزم منه ذلك اثر ح قال الامام ان فسر العلم بنفس التعلق وجب تعدده بتعدد
المعلوم لان اختلاف احد المنتسبين يوجب اختلاف النسبة وان فسر بصفة

ذات تعلق لم يجب ذلك لجواز ان يكون صفة واحدة متعددة التعلقات
ورد على الاول بان العلم اذا فسر بالتعلق وكان المعلوم مركبا كانت
الاجزاء داخلة فيه فهناك تعلق واحد هو علم بامور متعددة وقد يرد
لان الكلام في التفصيل وهو ان تعلق العلم بكل واحد على حدة وعلى
الثاني بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تردد الذهن فلا نزاع فيه وان
اراد الجواز بحسب نفس الامر فممنوع اذ يجوز ان يستلزم محالا ولا نعلمه قوله
واشار به الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة ذهبوا الى ان العلم بان الشيء سيقع
علم بانه كان عند حضور الاستقبال كانهم ذهبوا الى ذلك تفاديا عن لزوم
التغير في علمه تعالى فزعموا ان علمه في الازل بوجود الاشياء فيما لا يزال
عين علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا بان علمه تعالى صفة
واحدة متعددة تعلقها بتعدد المعلومات ويتغير بتغيرها فلا تغير في صفته
قوله لكن لا تكون الاضافة داخلة في مفهومه ولا عين مفهومه قد ذكر
ان للعلم اضافة الى المعلوم لان العلم علم بالشيء وهذه الاضافة مما لا يتوهم
ان تكون نفس العلم او جزءه لان نسبة الشيء واضافته الى غيره تكون متأخرة
عن ذلك الشيء لا محالة فالصواب ان يقال ان العلم لا يعقل الا مضافا اي
لا يتحقق العلم الا ان تكون هناك اضافة بين العالم والمعلوم فتوهم بعضهم
ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه
اذ لا تتصور هناك اضافة وذهب آخرون الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة
فمن قال منهم انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك الاشكال فقط
ومن قال منهم انه صورة الشيء توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه من اجتماع
صورتين متماثلتين وتأيد بذلك الاشكال الوارد على الكل فاجاب عنه
لزوم الاجتماع بان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا
بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي وبذلك
يمتازان فلا استحالة وايضا الممتنع هو ان يحل متماثلان في محل واحد لا
ان يحل احدهما في الآخر ثم ان ذلك الاشكال العام وارد ايضا على العلم

الحضوري كما لا يخفى والجواب الحاسم لمادة الشبهة في جميع الصور والمذاهب ان التغاير
الاعتباري كاف لتحقق النسبة قطعا ولا شك ان كون الشيء بحيث يصح ان
عالما مغاير لكونه بحيث يصح ان يكون معلوما فهذا القدر كاف لتحقق الاضافة
المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمة له واما الجواب الذي
ذكره الشارح بقوله وعن الثاني الى آخره وسماه تحقيقا فحاصله منع التغاير
بين العلم وبين الشيء الذي هو العالم والمعلوم ليصح اضافة العلم الى كل واحد منهما
ولم يعلم بذلك صحة اضافة الشيء الى نفسه حتى يندفع بذلك الاشكال الوارد
على المذاهب كلها وكذا قوله والعلم ان العلم الذي يلزمه الاضافة هو غير علم الله
تعالى بذاته الى آخره مما لا طائل تحته لان كل علم انما هو علم بشيء كما سلم فلو لم يكن
علم الله تعالى بذاته اضافة الى شيء كان ذلك الدليل منقوضا به بل نقول كل
علم سواء كان حضوريا او حصوليا يستلزم اضافة العلم الى العالم واضافته
الى المعلوم واضافة العالم الى المعلوم فان ورد اشكال بسبب اتحاد الطرفين
يدفع بما اشرنا اليه من التغاير الاعتباري وانما وقع الشارح في ذلك لما راى
ان جواب الذي اختاره في صحة الاضافة لا يجري في علم الله تعالى بذاته
فالتجأ الى ما يعد مكابرة **قوله** واضافة الصورة الى الشيء المعلوم و
اضافة الحصول الى الصورة اراد بالاضافة النسبة مطلقا لا التي المتكررة
التي هي من المقولات والحكم بان الاضافة في الجميع عرض انما هو اذا امكن وجود
هذه الاضافات في الخارج لان الجوهر والعرض في المشهور من اقسام الممكن بالنسبة
الى الوجود الخارجي فلا يطلقان على ممتنع اللهم الا اذا كان كل منهما بتقدير
الوجود الخارجي فانها تكون موجودة في موضوع سواء اعتبر في وجودها الذهني
او نسبت الى الوجود الخارجي واما صدق حد العرض على الصورة المعقولة
من الجوهر فمحل نظر بل الظاهر كما مر في صدر المقصد الثاني صدق حد الجوهر
عليها لكن الشارح لاحظ وجودها الذهني وحكم بعرضيتها ثم اورد الاشكال
بان جوهرية الشيء لا تنفك عن ماهيته فاذا كان الشيء جوهرا بحسب الوجود الخارجي
كان ايضا جوهرا بحسب الوجود الخارجي كان ايضا جوهرا بحسب وجوده الذهني

واجاب بان الصورة العقلية لا تشارك الامور الخارجية في تمام الماهية
وهذا انكار منه للوجود الذهني على ما حققه في مباحثه **قوله**
واما الحصول الى آخره يريد ان العقل اذا لاحظ الحصول من حيث
انه حال لشيء معين وجعله آلة لتعرف حاله لم يقدر على ان
يعتبر له بهذه الملاحظة وجودا فلا يحكم عليه بانه جوهر او عرض واذا لاحظه
من حيث هو مفهوم في نفسه واعتبر عروض الوجود له في العقل حكم بانه عرض
لوجوده حينئذ في موضوع **قوله** لا على عرضية حصولها الذي هو العلم زعم
الشارح ان العلم هو الحصول سواء كان حصول صورة الشيء او حصول الشيء او
بين كون الحصول عرضا نظرا الى وجوده الذهني كما عرفت آنفا وفيه بحث
اما في الثاني فلما تقرر من ان عرضية الشيء انما هي باعتبار وجوده في الخارج
واما في الاول فلان العلم هو الصورة المرتسمة التي هي مرآة لمشاهدة ما هو ذو
الصورة لا حصولها ولذلك جعل المحققون العلم من مقولة الكيف وقال
ابو نصر الفارابي في تعاليقه المدرك بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة
في ذهنك واما الشيء الذي له هذه الصورة صورة فهو معلوم بالعرض فالمعلوم
هو العلم والا كان يتسلسل الى ما لا نهاية له هذه عبارته وفيها اشارة
الى ان الصورة لما حصلت في الذهن انكشف نفسها وصارت معلومة
بذاتها لا بعلم آخر زائد عليها وصورة منتزعة منها والا تسلسلت
العلوم اي لم ينته الى حد تقف عنده وبتوسط هذه الصورة ينكشف الامر
الخارجي فالعلم والمعلوم الاولي متحدان ذاتا وان اختلفا اعتبارا
ومن عرف ان العلم حصول الصورة الحاصلة لكنه يتقدم الحصول عليها
مع اضافتها الى الشيء على كونها محفوفة بنسبتين نسبة الى العالم
بالحصول فيه ونسبة الى المعلوم بالتعلق به ولذلك صار مبدأ الاضافة
كل منهما الى الآخر ومن ههنا ظهر ان الواجب في هذا المقام بيان عرضية الصورة
العقلية لا بيان عرضية الصورة العقلية لا ان عرضية الحصول كما توهمه
الشارح **قوله** فانه عبارة عن وجوداتها العينية الصادرة عنه اورد

علما ان علم الله تعالى قديم ووجودات الممكنات حادثة اما كلها او بعضها
وايضا ما ذكره مخالف لما ذهب اليه المليون فان المعتزلة ذهبوا الى ان علمه
تعالى عين ذاته ومن عداهم الى انه صفة قائمة بذاته زائدة على ذاته
وسيرد عليك مباحث علمه تعالى في الالهيات ان شاء الله تعالى والمال الفاكة
لا لسن فعليا ولا انفعاليا نوع علم واحد منا بالامور المستقبلة الغيبية
فضلا له قوله واما ان لا يحتاج الى وسط المراد بالوسط ما يقرن
بقولنا لانه حين نقول لانه كذا في قولنا مثلا العالم حادث واردت
ان تبينه فقلت لانه متغير فالمقرون بقولك لانه اعني المتغير يسمى وسطا
وقوله والثاني قضايا قياساتها معها المرتسم منه انه اذا كانت القضية
محتاجة الى وسط يحصل بلا اكتساب كانت القضية من هذا القبيل سواء
كان الوسط مما يغرب عن الذهن عند تصور الطرفين او لا لكنه اشترط
في هذا القبيل انه لا يعزب الوسط عند اخطار حدي الحكم المط كما سيصرح
به وقوله والاول لا يخ اما ان يحصل بسهولة اولا يرد عليه ان الوسط في
الحدسيات اذا كان حاصلا بالاكتساب كانت الحدسيات مكتسبة
لا ضرورية وايضا السهولة مما يقبل الشدة والضعف والاوساط في الاكتسابيات
قد يكون فيها سهولة ما وقد يكون بعضها اسهل من بعض فان اراد مطلق
السهولة كانت الكسبيات لسهولة الاوساط داخلة في الحدسيات التي
هي ضرورية وان اراد غاية السهولة خرج بعض الحدسيات عن تعريفها
اذ رب حدسي اسهل حصولا من حدسي آخر ويرد على قوله والاول هو
المتواترات ان الخبر المسموع مرة واحدة اذا انضاف اليه قرائن افاد
اليقين او قام دليل على صدق قائله داخل في الاول وليس متواترا و
كذا هو المجربات مستلزم ان يكون مثل قولنا نور القمر مستفاد من الشمس
داخلا في المجربات لاحتياجه الى تكرار المشاهدة وقد عد من الحدسيات
الخ زعم انها لا يحتاج منا الى اعادة الحق على ان الاقسام الستة المذكورة
للعلم الضروري اقسام للتصديقات اليقينية دون التصورات وقد يجري

بعضها في التجربيات ايضا كالمجربات والمشاهدات الناقصة اذا افادت
ظنا ومنهم من عد الحدسيات مطلقا من الظنيات فالاولى في تقسيم
الضروريات اليقينية ان يقال ان كان تصور النسبة من طرفي القضية
كافيا في الجزم كانت القضية من البديهيات المسماة بالاوليات وان لم يكن
كافيا فيه فاما ان يحتاج الى واسطة عقلية او حسية وعلى الاول اما ان
يعزب تلك الواسطة العقلية عن الذهن عند تصور النسبة فهي من القضايا
التي قياساتها معها واما ان يعزب وح اما ان يحصل تلك الواسطة بلا احتياج
الى فكر فالقضية من الحدسيات واما ان يحصل بفكر فهي من النظريات وهي
خارجة عما نحن بصدده وعلى الثاني اما ان يكون الواسطة حس السمع
فالقضية من المتواترات وغيره وح اما ان يحتاج الى تكرار الاحساس
فهي من المشاهدات المشتملة على الوجدانيات المسماة بالقضايا الاعتبارية
وعلى المحسوسات بالحواس الظاهرة او يحتاج فالقضية من المجربات وليس ما ذكرنا
حصرا عقليا اذ قد يعتبر في بعض الاقسام قيد تقصير باخص مما خرج من
القسمة بل هو نوع ضبط بالاستقراء والبديهيات قد يكون فيها
خفاء لخفاء تصوراتها كما في احتياج الممكن لامكانه الى مؤثر ودكل لا يعدح
في بداهتها على ما مر وكما ان التجربيات محتاجة الى قياس خفي كذلك الحدسيات
محتاجة اليه ايضا وهو انه لو لم يكن نور القمر مستفادا من الشمس لما اختلف
تشكلاته بحسب اختلاف اوضاعه منها وفرق بينهما بان السبب في المجربات معلوم
من حيث السببية دون الماهية فيتحد القياس الخفي في جميع المجربات وهو انه
لو كان اتفاقيا لما كان دائما او اكثريا وفي الحدسيات معلوم من حيث
الماهية ايضا فيتعدد القياس الخفي بحسب تعددها كما في مثال القمر وفي قولنا
لو لم يكن صانع العالم عالما لما كان افعاله محكمة متقنة واعتبر في الاخبار
المتواترة كون المخبر به ممكنا لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار
عن وقوعه ويعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه
فلا يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا قوله فالواجب كعلم الله تعالى الخ انه

لانه نفس ذاته علم الواجب الممكن على احد الوجود ومكنه فانحصر مثال الاول
فيما ذكره ويحتمل ان يراد بالواجب ما يمتنع انفكاكه عن العالم وبالممكن ما يقابله
قوله وكل واحد من العلم والمعلوم موازن للآخر لانهما متطابقان
فيكون كل واحد منهما وزن بالآخر سواء كان اى موازنا في الوزن ولا اصل
في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فنسبته
اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فهكذا اولا
يصح وكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا
يصح ان يقال انما كانت ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح
ان يقال انما علمنا زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال
كان زيد في نفسه شريرا لانا علمناه شريرا وذلك لا يختلف بتأخر وجود المعلوم
عن وجود العلم وتقدمه عليه فجاز ان يكون العلم فعليا متقدما على المعلوم
وله مدخل في وجوده مع كونه تابعا له بمعنى كونه فرعا في التطابق وجاز ايضا
ان يكون متقدما عليه بلا مدخلية في وجوده وتوضيح المقام ان الاشاعرة
لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل
بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علمه الله وكان
لازمه لهم فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة عنه بان العلم تابع للمعلوم
فلا يكون علة له فقالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو
متأخر عنه بانه يستلزم الدور فاجابوا عنه فانا لا نعني بالتابع هنا المتأخر
عن الشئ زمانا او المستفاد منه حتى يلزم تأخره عنه زمانا او ذاتا فيلزم
الدور بل نعني به كونه فرعا في المطابقة كما قررنا سبحانه انما علمهم في الازل
كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس وقد نقضوا ايضا
بهذا الدليل بجريانه في افعاله تعالى عالم بصدور العالم بصدور الافعال
عنهم بالاختيار وجب ان يكون اختيارية فان قلت لما حكموا بان العلم تابع
فلا يكون علة للمعلوم لزمهم ان لا يكون علم فعليا اصلا قلت العلم من حيث انه
علم ومحاكاة للمعلوم لا يكون له اقتضاء للوجود ومدخل فيه لكنه من حيث انه

بصير وسبب لما اختار الفعل وارادته يكون له مدخل في وجوده وبهذا يصح
كونه فعليا فعلم الجبار بافعاله الاختيارية علم فعلي وعلمه تعالى بافعال
غيره لا يكون فعليا وان كان متقدما قوله ولا بد فيه من الاستعداد
يريد ان علوم الانسان كلها تفيض عليه من المبدأ الفياض فهو قابل
لها لا فاعل الا ان فيضانها عليه يتوقف على استعدادات مخصوصة الضروريات
فاستعداداتها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس
بجزئيات نوع ما وارتسمت في ذهنه صورها المشتملة على الماهية النوعية
وتشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة الى تجارب بعضها عن بعض
استعد لان يفيض على نفسه الناطقة صورة تلك الماهية النوعية مجردة
عن المشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة وقاس بينها استعد
لفيضان صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا حصل له هذه التصورات
الكلية ولاحظ النسب بينها وحكم بها بلا فكرة فقد حصل له التصورات
والتصديقات الضرورية واما النظريات فاستعداداتها بعد الضروريات
فانه اذا تصرف في الضروريات على نحو الاكتساب استعد لفيضان الكسبيات
المتوقفة عليها بلا واسطة واذا تصرف في هذه الكسبيات على ذلك القانون
استعد لفيضان كسبيات اخر وهكذا ولما كان الاحساسات المعدة لادراك
المشاركات والمباينات وما يترتب عليه من ادراك النسب والحكم بها ايجابا
او سلبا انما يحصل شيئا فشيئا في ازمنة متطاولة لم يكن للانسان شعور
تفاصيلها وكيفياتها بخلاف اكتساب النظريات هذا واما ما اعترض به على
قوله الانسان في مبدأ الفطرة خال عن العلوم من انه نقل عن افلاطون
الالهي ان العلوم كلها حاصلة للنفس الناطقة الا انها ذهب عنها باشتغالها
بالبدن والذي يحصل بتعلم وتعليم تذكر ما ذهب عنها لا تحصيل ما لم يكن
حاصلا اصلا فمما لا يلتفت اليه لابتنائه على قدم النفس وتناسخها في
الابدان وقد مر قبحهما ثم خلو الانسان عن العلم بذاته مع انه عين
ذاته كما زعموا مما ناقش فيه ثم ان القول بتوقف العلوم على الاستعداد

لانا في القبول بالفاعل المختار لجواز ان يكون التوقف عاديا وعلى تقدير
كونه حقيقيا جاز ان لا يكون مفضيا الى وجوب الفيض بل الى ترجحه وعلى
تقدير افضائه اليه جاز ان يكون الاستعداد المفضي الى وجوب الاختيار مستندا
الى اختياره ايضا وبذلك يندفع ما قيل من ان قوله يحصل جميع العلوم في مبدا
الفطرة بل هذه المباحث المذكورة ههنا انما تتمشى على قاعدة الايجاب دون قاعدة
الاختيار **قوله** الاولى سواء كان يكون حقيقة الشيء حاضرة بنفسها او بمثالها عند المدرك
مشاهدة ما به يدرك ليس هذا تعريفا حقيقيا للادراك حتى يرد عليه ان تعريف
دوري لان معرفة المدرك وما به يدرك يتوقف على معرفته بل هذا تعيين لمعناه
من بين سائر المعاني المعقولة ليعرف انه المسمى بهذا الاسم دون غيره واشار بقوله
حاضرة بنفسها الى العلم الحضوري يعني ان يكون المعلوم بعينه وذاته حاضرا
عند المدرك لا بصورته ومثاله كما في ادراك الشيء ذاته وصفاته القائمة بذاته
واشار بقوله او بمثالها الى العلم الانطباعي الذي هو يحصول صورة المعلوم
فان قلت المشاهدة نوع من الادراك فلا يصح ذكرها في تعريفه ولا في تعيينه
قلت المراد بها ههنا مجرد الحضور لا يقال ان كان هذا الحضور اولا فهو تكرار
بلا فائدة وان كان غيره فلا مدخل له في ماهية الادراك لانا اذا فرضنا
حضور حقيقة الشيء اما بنفسها او بمثالها عند المدرك يحصل الادراك بلا توقف
على امر آخر فلا فائدة في ذكره لانا نقول الفائدة في ذكر المشاهدة وحضور
حقيقة الشيء لما به يدرك هو التنبيه على ان حضور تلك الحقيقة عند المدرك قد
يكون بحضورها وارتسام مثالها في آلة المدرك كما قد يكون بدون
ذلك فان ما به يدرك المدرك يتناول الآلة ونحوها ويتناول ذات المدرك
ايضا وعلى الثاني اعني ان لا يكون هناك ارتسام صورة في آلة يكون حضور
الحقيقة منسوبا الى المدرك ومتعلقا به اولا وبالذات سواء لم يكن هناك
ارتسام اصلا كما في علم الشيء بذاته او كان هناك ارتسام عين المعلوم في العالم
كما في علم الشيء بصفاته او كان هناك ارتسام صورة المعلوم في ذات العالم
وجميع هذه الاقسام داخلة في حضور الحقيقة بنفسها او بمثالها عند المدرك

وعلى الاول كون حضور الحقيقة ومثالها منسوبا الى الآلة اولا وبالذات والى
المدرك ثانيا وبالعرض ولما لم يكن الحضور عند الآلة مطلقا كافيا بالادراك
اذ ربما يحصل المدرك عند الحس المشترك ولا يكون مدركا له لعدم التفاتها اليه نسب
الحضور الى المدرك اولا ثم نبه على الحضور عند الآلة بقوله وسواء كان التمثال
منتزعا في امر خارجي اشارة الى العلم الانفعالي كما ان قوله او حاضرا ابتداء
اشارة الى العلم الفعلي والى ما ليس فعليا ولا انفعاليا لان الحاضر ابتداء
قد يكون سببا للصورة الخارجية وقد لا يكون وقوله سواء كان منطبعا في ذات
المدرك او في آلته اشارة الى قسمي انطباع التمثال كما ان قوله او كان حاضرا
من غير انطباع في شيء اشارة الى قسمي الحضور فان الحاضر بلا انطباع مثاله قد
لا يكون منطبعا اصلا وقد يكون منطبعا بعينه لا بمثاله والادراك بالمعنى
المذكور يتناول اقساما اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة
الحاضرة عند المدرك مكنوفة بهيئات مخصوصة محسوسة من الاين والكم والكيف
وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حالتي حضوره
وغيبته والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية منتزعة من المحسوسات
والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها سواء كان جزئيا او كليا وهذا القسم اعني
التعقل هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى وفي
قوله فعلى هذا الادراك يفارق العلم اشارة الى ان الادراك في عبارة الشيخ
فاعل يفارق والضمير مفارقة الادراك كما يشهد له قوله مفارقة كلي الشيء
قوله مفارقة النوعين في النوعين المندرجين تحت جنس واحد وذلك
لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول **قوله** يعلل العلم بالعلة اجابا عنه بان جعل
العلم بالعلة اساسا بالثاني الاول العلم بها بعينها ولم يجعله مستلزما للعلم بالمعلول
الا بشرط كونه لازما بينا لكن المذكور في المحصل ان ينتج عقلنا العلة بكنهها بعد
حصول التصور بما هو موجبه لماهية المعلول وكلما كان كذلك كان العلم بالمعلول
حاصلا والمقدمتان ظاهرتان على القول بان التعقل يقتضي حصول ماهية
مساوية للمعقول في العاقل فهذا يدل على ان العلة اذا كانت لذاتها علة

كان تصورها بالكنه موجبا لتصور المعلول الثاني العلم بماهية العلة من حيث انها
مستلزمة للمعلول او علة له وهذا علم باقص بالعلة يستلزم العلم الناقص
بالمعلول من حيث انه لازم للعلة او معلول لها ضرورة ان الملزومية واللازمية
او العلية والمعلولية من المضايفات التي لا تتصور ولا تصدق بثبوتها الا معا
والثالث العلم بكنه ما يستلزم ما يتعلق بها على ما ذكره وسماه علما تاما وادعى ان
العلم التام بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول دون العكس كما هو المشهور وقد يقال
العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك لان العلة
وملزوماتها من ملزومات المعلول فان قيل عوارض العلة ليست ملزومة للمعلول
قلت وكذلك عوارض المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة
بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم في موارد متعددة كاثبات
علمه تعالى بسائر الموجودات لكونه عالما بذاته واثبات علم غيره من المجردات
بمعلولاتها كذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلة على المعلول فان لم
يمنع كون المبدأ الاول تعالى عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد منع ذلك غيره
فلا يتم مقصودهم فيه والصواب ان كلامهم هو ان العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بوجود
المعلول المعين وفيه احتمال لا يسكت عنه ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم
الا العلم بوجود علة ما والسبب في ذلك ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية
للمعلول المخصوص اما المعلول بخاص يستدعي لامكانه علة ما فالعلة مستندة
خصوصية الذات التي لا تتصور انفكاكها الا انها مخصوص والمعلول مستند الى
الامكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة فالعلم بالعلة
يستلزم العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يستلزم العلم بانية العلة دون
ماهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال بالمعلول
يوجب علما ناقصا **قوله** للاول كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من
شانه العلم بهذه القوة قد تكون قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد تكون
بعيدة منه كما في الهيولاني وقد تكون متوسطة كما في العقل بالملكة وانما
حصل الاستعداد القريب او البعيد او المتوسط المحتاج لعلم العلم من باب العلم

تجوز او نظر الى ان استعداد الشيء كانه منه ولا يخفى ان حد القرب من ملكة التام
اولى **قوله** بل هي بالفعل من وجه اي كالة البسيطة التي هي مبدأ التفاصيل
بلا تجشم علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل
التي هي في ضمنها وزعم الامام في الملخص ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي باطل
لان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان تتميز كل واحد منها عن غيره فيكون
العلم التفصيلي حاصلا وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اصلا
نعم ربما كان حال من احوالها معلومة تفصيلا مما هو معلوم مفصلا مع ان ليس بمفصل
ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن
العقل لم يحدق نظره الى كل واحد منها على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة
فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات
التي في تلك المسئلة حصل له في العلم بها رتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهية
عن الاولى التي هي علم تلك التفاصيل ايضا وملاحظة لها اجمالا او نظير هذا
المرتبتين من الاحساسات انا نرى جماعة دفعة ثم يحدق النظر اليها فانا
نجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصيلية والاولى
ولا شك ان ابصارنا لتلك الجماعة حاصل في اي المرتبتين معا فالحالة الاولى شبيهة
بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي فظهر ان المعلوم ان كان مخطرا
بالبال ملتفتا اليه قصدا كان معلوما تفصيلا متميزا عما عداه تميزا تاما
وان لم يكن كذلك كان معلوما متميزا عن غيره فيكون تلك التفاصيل معلومة
في العلم الاجمالي لا يستلزم كونها متميزة تميزا تاما حتى يكون معلومة
تفصيلا معلومة في العلم الاجمالي لا يستلزم كونها متميزة تميزا تاما حتى
يكون معلومة تفصيلا كما توهم ذلك الزاعم **قوله** فلان ذا السبب يكون
بالفعل اذا علم الواجب من حيث انه واجب تعين الجزم بوجوده واذا علم الممتنع
من حيث انه ممتنع تعين الجزم بعدمه واذا علم الممكن من حيث انه ممكن لم يتعين
الجزم باحد طرفيه بل يتردد بينهما الى ان يعلم سبب ترجح احدهما على الاخر
ومن ثمة يقال الامكان مجاز العقول ومن هنا ظهر ان الممكن لا يترجح احد

طرفيه على الآخر في نفس الامر لا بسببه ان ذلك السبب اذا علم حكم باحد طرفيه
قطعا هذا مما لا شك فيه واما اذا لم يعلم بسببه بل علم منه مجرد امكانه فلم لا
يجوز ان يعلم وجوده مثلا بالهام او كشف او حدس او اخبار فمن علم صدقه
ببرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم
بوجوده غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه ايضا وايد ذلك بان
المحسوس يجزم بوجوده مع الجهل بسببه واذا جاز ذلك فيه فلم لا يجوز في المعلوم
وايضا البرهان الاني استدلال بالمعلول لا بالعلة وقد يقال المراد ان ذا السبب
لا يعلم علما نظريا متعلقا بذاته المتعينة الا بالسبب وحاصله ان الممكن اذا
لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه فخرج
بالقيد الاول اعني نفي الضرورة المحسوس وما علم بالهام او كشف او حدس
وبالقيد الثاني اعني بعينه البرهان الاني فانه لا يفيد علما بعلة معينة كما
عرفت في قوله فمن استدل من العلم بوجود الاثر على العلم بوجود الصانع
اشعار بالقيد الاول كما ان تعليق العلم بذي السبب يشعر بالقيد الثاني
قوله العلم بالآثار وهو كلي هذا انما هو اذا استدل بالاثر على الباري واما اذا
استدل بهذا الاثر على هذا الباري كان السبب المعلوم جزئيا حقيقيا
قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث
انها اشخاص معلولة لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول عنده
وكانه اشار بقوله والصحيح الى ان الاشهر فيما بينهم من انه لا برهان على الشخص
من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك قوله وتقييد الكلي
بالكلي كليا اي الكلي المقيد بالكلي كلي او اراد ان التقييد ايضا كلي فلا
يكون هناك الا امور ثلاثة كلية فيكون مجموعها ايضا كليا قوله اراد
ان يشير الى مفهوم العقل وذلك لقرب مفهومه من مفهوم العلم فنقول اتفق
اهل الملل على ان مناط التكليف هو العقل ثم اختلفوا في تفسيره فقال
بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة عند الحكماء وحاصله
ما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات

والقائلون بان الحسن والقبح ذاتيان للافعال فسروه بما يعرف به حسن
المستحسنات وقبح المستقبحات وقال جماعة هو غريزة يلزمها العلم بالضروريات
عند سلامة الآلات اي الغريزة مع الطبيعة التي جبل عليها الانسان والآلات
هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر فيه سلامة الآلات لان العلم لا يلازم
العقل مطلقا بل عند سلامتها الا ترى ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه
قوله وسمي عقلا هيولانيا للنفس الناطقة بالنظر الى تكميل جوهرها بالادراك
مراتب اربع الاولى الاستعداد المحض الثابت لها في اصل فطرتها فهي في هذه
المرتبة خالية عن العلوم كلها مستعدة لها فيكون شبيهة بالهيولى الاولى الخالية
في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها فسمي النفس في هذه المرتبة عقلا
هيولانيا وتسمى هذه المرتبة بهذا الاسم ايضا وكذا الحال في سائر المراتب
يطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وانما
قيد الهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق للبسائط وكالعنصر للمواليد
ليست خالية عن الصور كلها بل الصورة ماخوذة منها بخلاف الهيولى الاولى
فانها في حد نفسها خالية عنها اذ ليس شيء منها ماخوذا فيها وان لم يجز
انفكاكها عن الصور كلها المرتبة الثانية ان يحصل لها المعقولات الاولى
الضروريات فيستعد لتحصيل المعقولات الثانية اي النظريات وللناس في تحصيلها
مراتب فمنهم من يحصلها بالفكرة سريعا او بطيئا على حدود مختلفة ومنهم من
يحصلها بالحدس مع شوق الى المطلوب او بدونه فالنفس في هذه المرتبة موصوفة بالفعل
من وجه وبالقوة من وجه آخر والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان الاستعداد الى الانتقال
الى المعقولات الثانية راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد يحصل للنفس
منها وجود الانتقال ايضا فالتسمية على قربه كما سمي العقل بالفعل مع كونه بالقوة
لان قوته قريبة من الفعل جدا ثم ان العقل بالفعل متاخر في الحدوث عن العقل
المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا تصير ملكة وبعد ملكة الابقاء
لا ان المشاهدة تزول بسرعة وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى المشاهدة
فمنهم من نظر الى التقدم في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في

البتة فجعلوه مرتبة ثالثة واعلم ان الكمال الحقيقي من هذه المراتب هو العقل
المستفاد لان كمال ادراك الشيء ان يكون مشاهدا وباقي المراتب استعدادات
لذلك الكمال فالهيولاني استعداد بعيد والعقل بالفعل استعداد قريب والعقل
بالملكة استعداد متوسط وايضا الهيولاني والملكة استعداد ان لاستحصال الكمال
ابتداء والعقل بالفعل استرجاعه واستردادة ولذلك جاز كونه متاخرا عن الكمال
مع كونه استعدادا له وايضا العقل المستفاد مصور بالقياس الى كل مدرك وقد
تعذر بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرة مشاهدة بحيث
لا يغيب عنه شيء اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون في دار القرار ومن هو في دار الدنيا
للنفوس قوية لا يشغلها شان عن شان فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد
نضوها وانخرطوا في سلك المجردات لكمال مشاهدة معقولاتها دائما **قوله** وتقال
للقوة التي بها تستفيض النفس الناطقة باعتبار تاثرها عما فوقها واستفاضتها
عنه ما تكمل جوهرها من التعقلات فتسمى عقلا نظريا مراتبه تلك الاربع المذكورة
ولها باعتبار تاثيرها في البدن مكملة اياه تاثيرا اختياريا قوة اخرى تسمى عقلا
عمليا وهو مستعين بالعقل النظري وذلك ان العقل الاختياري الذي يختص بالانسان
لا يتيسر له الا بان يدرك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهذا راي كلي قد يستنبط
من مقدمات كلية اولية او مشهورة او تجربية او ظنية يحكم بها العقل النظري
وقد يحصل هذا الراي الكلي يستعين العقل العملي بالعقل النظري ثم انه يستعمل
هذا الراي الكلي مع مقدمات جزئية محسوسة ويتنقل من ذلك الى الراي الجزئي
فيعمل بحسبه ويحصل مقاصده في معاشه ومعاده قال في الملخص العقل
العملي يطلق بالاشتراك على القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة وعلى
فعل الامور الحسنة والقبيحة والعقل النظري يطلق بالاشتراك على الجوهر المستعد
للتعقلات وعلى واسطة احوالها في هذه التعقلات **قوله** بيان ذلك
ان الاعتقاد بالمعنى الاول اعم من العلم قد سبق ان العلم منقسم الى التصور
والتصديق اى الجازم المطابق الثابت ولانه قد يطلق العلم ويراد به اليقين
فالاعتقاد بالمعنى الاول اى المشهور المتداول اعنى التصديق مطلقا لا يكون

اعم مطلقا من العلم بالمعنى الاول اى المنقسم الى التصور والتصديق المخصوص
بل من وجه لصدق العلم على التصور الذي لا يصدق عليه الاعتقاد اصلا
بل يكون اعم من العلم بالمعنى الثاني اى اليقين والاعتقاد بالمعنى الثاني
اعنى التصديق الجازم المطابق الثابت يكون عين العلم بمعنى اليقين او اخص
مطلقا من العلم الشامل للتصور لانه احد قسميه فقوله الاعتقاد بالمعنى
الاول اعم من العلم انما يصح اذا اريد بالعلم ما هو بمعنى اليقين وقوله بالمعنى
الثاني اخص من العلم انما يصح اذا اريد بالعلم ما هو منقسم الى التصور واليقين
فلا يكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم والخصوص الى العلم
بمعنى واحد كما يتوهم من متن الكتاب لانه اشير فيه الى ان الاعتقاد يطلق على
احد قسمي العلم وهو معنى مغاير لما هو المتداول فيعلم من ذلك ان في الاعتقاد
اصطلاحين ثم رتب عليه تعاكسهما في العموم والخصوص فكان قوله ثم
وهو لا يخفى عن تعسف اشارة الى ما ذكرناه **قوله** ويجوز ان يقع التضاد فيه
اى يجوز ان يكون اعتقادان متضادين وذلك بان يتعلق احدهما بالايجاب
في نسبة والاخر بالسلب فيها بعينها فان هذين الاعتقادين امران وجوديان
يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد وان جاز تواردهما عليه متعاقبين فلا يجوز
ان يكونا علمين كذلك لاعتبار المطابقة فيه وان لم يعتبر تعلقهما بنسبة واحدة
لم يكن بينهما امتناع اجتماع فلا تضاد في العلوم بخلاف الاعتقادات **قوله**
والسهو عدم ملكة العلم للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال
ثلاث الادراك وهو حصول الصورة عندها والنسيان وهو زوال الصورة
عنها بحيث لا يمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد والذهول المسمى
بالسهو وهو حالة متوسطة من الادراك والنسيان فبينهما زوال الصورة
من وجه وبقاؤها من وجه اعني زوالها عن المدركة مع بقائها في الخزانة
وانما تولف السهو لعدم ملكة العلم فرد عليه انه اذا حصل لك العلم بشيء
وكان حالا لم يصر بعد ملكة كنت ساهيا عن ذلك الشيء وهو باطل قطعا
فان قلت كيف يصح قوله والنسيان زوالها عن المدركة والحافظة جميعا مع

نفس
جمع

تنبيه ان قسم العلم الى التصور
والى التصديق المخصوص

جريان النسيان في المعقولات ولا يمكن زوال الصورة عن حافظة المعقولات اعني الجوهر المجرد الذي هو خزانتها فثبت ان النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي بها تمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد وح لا سبيل الى المجرد خزانة المعقولات النفس فتغيب ذات الصورة عن الخزانة بزوال الخزانة من حيث انها خزانة **قوله** اي يصح تعلق الاعتقاد بالعلم وذلك بان تعتقد ان العلم المطلق او الخاص تصوريا كان او تصديقيا حكمه كذا واما تعلق العلم بالاعتقاد فظاهر بان تتصور الاعتقاد المطلق او الخاص او بان تصدق ان حكمه كذا واذا تعلق العلم التصوري بنفسه كان تصور الانسان مثلا وتصور تصور الانسان لم يكن تصور التصور بحصول صورة اخرى منتزعة من الصورة الاولى بل بحضور الصورة الاولى بنفسها عند المدرك فالتغاير بين العلم والمعلوم ههنا انما هو بالاعتبار كما في علم النفس بسائر صفاتها القائمة بذاتها وكذا الحال اذا تعلق العلم التصوري بالعلم التصديقي فانه لا يكون هناك صورة زائدة على الصورة التي في التصديق واذا تعلق العلم التصديقي بالعلم التصوري بان يحكم على تصور الانسان بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور واذا تعلق العلم التصديقي كان ادراك المحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصديق واذا تعلق الاعتقاد بالاعتقاد بان يحكم على اعتقاد خاص بانه كذا كان ادراك المحكوم عليه من قبيل تعلق التصوري بالتصديق **قوله** مع اعتقاد انه لا يمكن الا كذلك اشارة الى اعتبار الجزم في الجهل المركب سواء كان مستندا الى تقليد محض او الى شبهة **قوله** وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد رجحان شيء قد يكون جازما سواء كان ذلك الشيء اعتقادا او غيره بخلاف الظن فانه رجحان الاعتقاد بلا جزم وهو المراد بقوله برجح احد طرفي الايجاب والسلب على الآخر **قوله** اراد ان يشير الى ما يلتبس فيه اراد بما يلتبس منه ههنا النظر وبكيفية اكتسابه سلامة جزئه وحكم بان كون النظر الصحيح بجزئه مفيدا للعلم الكسبي بديهي او ما حكم ضروري فلا يحتاج الى نظر آخر حتى يلزم تسلسل الانظار وهو ما قيل من انه لو كان ضروريا

لا بان فساده مدفوع بان من فساده في الانظار الصحيحة وعرف النظر بالترتيب المذكور كما في عبارة المتأخرين وصرح بانه رسم لان حقيقته مجموع حركتين احدهما حركة النفس من المطالب المشعور بها من وجه الى مباديها والاولى رجوعها منها الى المطالب من وجه آخر فالحركة الاولى يحصل مادة النظر وبالثانية يحصل صورته واراد بالخواص المأخوذة من العلل محمولات عرضية مأخوذة منها سواء كانت خاصة او عرضا عاما او اراد بالخواص معنى الخاصة المطلقة والاضافة والترتيب يدل على الصورة دلالة العلة على المعلول ودلالة المعلول على العلة وقد عرفت ان الدلالة الاولى اقوى واطلاق الصورة على الهيئة المخصوصة والمادة على الامور المعلومة انما هو على تشبيههما بالصورة والمادة الحقيقيتين المخصوصتين بالجواهر **قوله** وبيان صحة جزئي النظر يتكفل به علم المنطق يدل على ان القواعد التي يتوصل بها الى تحصيل مبادي المطالب اعني مباحث الصناعات الخمس من اجزاء المنطق كما ان القواعد التي يتوصل بها الى تحصيل صورها من اجزائه لانه علم يتكفل بما يحتاج اليه في اكتساب المجهولات من المعلومات ثم لا بد في الاكتساب من تحصيل المادة والصورة معا فما توهم من ان المنطقي لا يجب عليه رعاية المادة ليس بشيء ثم الخطأ في مادة التصورات لا يتصور في انفسها لان التصورات لا توصف بالمطابقة فان كل صورة لصورة فهي مطابقة لما هي صورة له سواء كان موجودا او معدوما ممكنا او ممتنعا الا انه قد يقارن تلك الصورة الحكم بانها صورة للشيء الفلاني فهذا الحكم قد يكون خطأ وقد يكون صوابا واما نفس الصورة فلا يكون خطأ اصلا بل يكون الخطأ في مبادي التصورات باعتبار مناسبتها للمطلوب فاذا وضع غير الجنس مثلا مكانه كان ذلك خطأ مادة واما الخطأ في مبادي التصديقات فقد يكون باعتبار انفسها لكونها كاذبة وقد يكون باعتبار عدم مناسبتها للمطلوب والخطأ في صورة العكس بفقدان شرائطه وفي التعريف بعدم الاخص على الاعم اذا جعل عكسه واجبا واذا كان صورة القياس عقيما او مادته فاسدة لم يستلزم شيئا

واذا فسد مادة يفيد بما مع يستلزم علما كما في قولنا الانسان حجر
وكل حجر جسم فان الكاذب قد يستلزم صادقا على ما هي موضوعه وقد
يستلزم جهلا كما في المثال المذكور في الشرح **قوله** واذا كان احد جزئي
النظر او كلاهما فاسد صحيح لا يحصل العلم ** مسطور فيه وقد تكلف في دفعه بان النتيجة
في المثال الاول هي ان الانسان جسم مجرى وهو كاذب قطعا **قوله**
بل هو واضح قد تقدم ان النظر الصحيح بعد العلم والكلام ههنا في كيفية
افادته اياه وفيها ثلثة مذاهب مشهورة مبنية على اصول مختلفة الاول
مذهب الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة
بناء على اصله وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء
وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء آخر الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها
عقيب بعض لا لوجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان
قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان تكرر ايجاده منه عقيبه سمي ذلك
عادة وان لم يتكرر سمي خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب
النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا اليه بطريق العادة فظهر ان ليس النظر على مذهبهم
معدا للذهن كما ذكره الشارح بل ان كان هناك اعداد كان صادرا
منه تعالى ايضا الثاني مذهب الحكماء وهو ايضا مبني على اصلهم القائل
وهو ان المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانه منه
موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر حادث
مندرج في تلك القاعدة الثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على اصلهم الباطل
وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة عنا اما مباشرة ان لم يكن صدورها
عنا بتوسط فعل آخر منا واما بتوليد ان توسط فعل آخر فزعموا ان العلم
الحاصل عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري
لنا فيكون صدوره بطريق التوليد ومن جعل العلم مطلقا فعلا محل نظر و
خبير بما يشاركه في كل شيء من هذه المذاهب واختار المصنف ان حصول العلم
عقيب النظر واجب لم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو

اي حيث من ان المقدمات
الكاذبة النتيجة صورتها
قد يستلزم النتائج الكاذبة
وقد يستلزم الكاذبة والنتيجة
فدان النتائج للاذهان
واللازم قد يكون اعم ٢

وقد قيل ذلك كحركة اليد وحركة الخاتم
التي تحتها والتولد عنها وقوتها
بان الصادر اولا عن النفس الى
ما ليس هو الميل الذي صار
سببا للحركة واعتقد بان السلسلة
لم يكن فعلا ظاهرا لم يعتقد
في الصدور وله كل ... ٥٢

مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما
هو مذهب المعتزلة **قوله** لزم العلم بالنتيجة سواء فرض هناك عادة اولا
رد عليه بان استمرار العادة قد اشتهر عليكم بالزوم الحقيقي فان فرض
ارتفاع العادة لا يصح ارتفاعها وان ادعيتم ايضا طبيعة العلم بالمقدمتين
يقتضي العلم بالنتيجة منعناه ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة **قوله** لنا انه
متى حصل العلم لنا بان العالم ممكن قد يقال لا نزاع لهم في ان من علم مقدمات
حقة مناسبة لمعرفة تعالى مرتبة بصورة صحيحة حصل المعرفة انما نزاعهم
في العلم بالمقدمات على ذلك الوجه بلا معلم **قوله** والملاحدة يعترفون
اشارة الى ما ذكره المص في نقد المحصل تاويلا لكلامهم وقد سقط عنهم ذلك
الاستدلال مع تسليمهم العلم بتلك المقدمات على الوجه المذكور بلا معلم
فانهم قالوا ان المعرفة الحاصلة من المقدمات العقلية لا توجب ثوابا ولا يثمر
نجاة الا اذا اتصل بها تعليم واخذ من معلم وادعوا انحصار ذلك
التعليم في جماعة مخصوصة **قوله** والحق ان التعليم في العقليات
ليس بضروري وذلك لاجماع السلف قبل ظهور الملاحدة على ان معرفة
الله تعالى بلا معلم تنجي وايضا الآيات الآمرة بالنظر في معرض الهداية
الى طريق النجاة كثيرة بلا ايجاب تعليم واما عدم حصول كلمة التوحيد
من كثير من الناس فلانهم كانوا يقولون عزير ابن الله والمسيح ابن الله
او لانهم كانوا يمتنعون عن الاقرار بالرسالة وسائر حقوق **قوله** لكن
حصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء اي لو كان العلم بالمقدمات سواء
كانت مرتبة او غير مرتبة كافيا في العلم بالمستفيد النتيجة الذي هو الكسبيات
لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع النظريات
المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك
فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا شعور لهم بما يفتح منها
وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها لانهم اذا رتبوها على ما ينبغي علموا نتائجها
فلابد في النظر من الجزء الصوري الذي هو الترتيب المخصوص والهيئة التابعة

له وانما قال من ملاحظة الترتيب والهيئة لانهما تحصلان بملاحظة المعلومات
بعضها عقيب بعض اى لابد من ملاحظة مفضية الى الترتيب والهيئة ولم يرد
انه يحتاج بعد حصولها الى ملاحظتها كما توهمه العبارة **قوله** ولتفاوت الاشكال
فى الجلاء والخفاء وذلك لانه لما كان العلم بالمقدمتين وحده كافيا فى شكل
من الاشكال كلها ولم يحتج معه الى ترتيب وهيئة مخصوصين فيها وجب تساويهما
فى جلاء انتاجها وخفائه وليس الامر كذلك فظهر انه لترتيب المقدمات و
هيئاتها مدخلا فى انتاجها وبحسب اختلاف ذلك يختلف الانتاج ويرد عليه ان لو كان
الاشكال تتشارك فى خصوص المقدمتين والنتيجة اما اذا اختلفت فيها
المقدمتان او النتيجة فلا لجواز ان يكون المقدمتين مخصوصتين نسبة علية
الى نتيجة مخصوصة ولا يكون لمقدمتين اخريين تلك النسبة الى تلك النتيجة
المخصوصة ولا الى نتيجة اخرى لان حال اللزوم قد يختلف بحسب تعدد الملزوم
او اللازم ولا تشارك فى المقدمتين المعينتين الا من الاول والرابع وهما
يختلفان فى النتيجة قطعا لان نتيجة احدهما عكس نتيجة الاخر **قوله** وشرطه بعد الغاية عدم
اى عدم العلم بالمطلوب اورد عليه ان من حصل العلم بمطلوب من دليل له ان ينظر فى دليل اخر
على ذلك المطلوب فيحصل له العلم بذلك المطلوب بعينه لوجوب التادية ولا يكون ذلك تحصيلا
للحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالاخر اما شخصا واما صنفا
وقد يرد وبان ذلك اضاع للثاني وتعدد الدليل لا يجدى نفعا كتعدد الفاعل
ووجوب التادية مشروط بعدم سبق العلم بالمطلوب ومن ثم قيل المقصود من النظر
الثانى معرفة كيفية الدلالة فى الدليل الثانى لا انه اذا كان العلم بالمطلوب من الدليل
الاول يقينيا واما اذا كان ادراك المطلوب دون مرتبة اليقين فلا شك فى ان النظر
فيما يؤدى الى اليقين به والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذلك الحال فيما
اذا عرف الماهية بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر فى معرفة ذاتها واما اذا عرفت
ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر لمعرفة كنهها **قوله** لان الجهل المركب بالمطلوب
صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور صدور فعل اختيارى من الفاعل
فلا يتصور ان يضع ذلك الى ان يعتقده ويتوجه منه الطلب لمبادئه المؤدية الى العلم

كشف وهو جازم بكونه عالما به نعم ربما تعرض فى مقدماته ما يصدعه عنه او يلقاه
اليه دون تنبيها عاقلا عن خصوصية ما يؤدى اليه فادى ذلك الى اليقين بخلاف اعتقاده
فيزول عنه الجهل المركب واما فقدان المبادى فانه دفعه والاشتغال منها الى المطالب
فذلك شرط للنظر **قوله** فان كثيرا من الناس يعرفون الاشياء ويطلبون غير
سبق الشك بنظر وذلك فيما اذا رتبت المقدمات بلا شعور بخصوصية المطلوب كما ذكرنا
وايضا على تقدير شعوره بهما ربما يحصل له الظن فيطلب اليقين بعد وجه
نظر بلا شك فى المطلوب فالصواب ان يقال يجب ان لا يكون النظر مقارنا بالجزم و
الجهل المركب مقارن له فلا يجتمعان فالجهل المركب مناف للنظر واما الجهل البسيط
فهو شرط له باعتبار كما هو مناف له باعتبار اخر لان الجهل المطلق لا يتصور
طلبه والنظر فيه **قوله** لان نعم الله على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا رجع نفسه
يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية و
جسدانية مما لا يحصى كثرة ولا يتشكك فى انها ليست منه وكان من المعلوم ان من انعم
عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمها ولم يعترف بانعامه ولم يذعن بكونه
منعما فى حقه ولم يتقرب الى مرضاته اصلا ذمه العقلاء باطبة واستحقوا سلب
تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلى الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا عقلا
وايضا يحدث الخوف فيه ان العامل يرى نفسه مستغرقة بنعم جسام ويجوز
ان يكون المنعم بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وانه ان لم يشكره سلبها
عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذى
هو مضرة باجزه له فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء فتعين انما
واحدا يعلمان ان شكر الله تعالى دفع الخوف عن النفس ولا يتم شىء منهما الا
بمعرفته تعالى فانه اذا لم يعرف لم يتصور ان يشكر واذا عرف بصفاته الكمالية
علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر
فيكون معرفته تعالى ايضا واجبا عقلا فان ما لا يتم الواجب العقلى المطلق الا به
كان واجبا كوجوبه ولا يتم معرفته تعالى الا بالنظر لانها ليست ضرورية قطعا
بل هى كسبية موقوفة على النظر فيكون النظر ايضا واجبا عقليا لما ذكرناه وهو المط

قوله لانه لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول اى لو كان وجوب
النظر مطلقا او وجوب النظر فى معرفته تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل
العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ به ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول
موقوف على النظر فى معجزته لانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا له ووجوب
النظر اعنى النظر فى معجزته ثابت بالشرع ايضا اما لاندراجه فى مطلق النظر واما لانه
نظر فى معرفته تعالى من حيث انه مرسل للرسول عليه السلام فاذا قال الرسول للمكلف انظر
فى معجزتى كى تعرف صدقى فله ان يقول انا لا انظر فى معجزتك حتى اعرف وجوب النظر
فيها على فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين على الاقدام عليه فلى الامتناع عنه وانا
لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت الموقوف على صدقك الذى لا اعلم الا بالنظر فى معجزتك
وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام منه حقا لا يعد مكابرة فيلزم افحام الانبياء
اى عجزهم عن اثبات نبوتهم فى مقام المناظرة وذلك باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه
اعنى كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع وفتشنا
عن حاله ادى الى بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا
قوله لانه ان شكر الله تعالى ودفع الخوف واجب الى آخره قد تقدم بيان
وجوبهما على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ثم الكلام فى صحة تلك القاعدة
وسيجىء البحث عنها ان شاء الله تعالى والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافية
فى ذلك فان المنعم لا يوجب شكرا الا اذا عرف المنعم وانه قصد بالانعام الاحسان
ثم المعرفة التفصيلية لا تحصل الا بالنظر تشهد بذلك الفطرة الانسانية الا ترى
ان كل عاقل اذا عن له ما يجده النفس الى النظر فيه ولو كان هناك طريق آخر
لا النبى والله يعصمه فى الجملة وما ذكر من الالهام وقول المعصوم وتصفية الباطن
تحتاج الى النظر لتمكن تصحيحها عن فاسدها قوله وانما يلزم ذلك الا لو استحال
التكليف فى حق من اذا توقف الواجب المطلق على شىء ولم يكن ذلك الشىء واجبا فى حالة
الترك وفرضنا تركه فى زمان تركه وهو مما لا يجوز ان يقع ذلك الواجب واجبا
والا لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب عليه ان يكون باقيا على وجوبه
فيلزم ايجاب اتباع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وليس ذلك الا تكليفا بالمحال وهو

عندنا جائز وجوابه ان التكليف بالمحال قبيح عقلا اذ لا فائدة فيه اصلا لا للمأمور
ولا فى الآمر وما يحصل بناء على ما مر من ثانيا عندكم وللاشاعرة ان يقولوا الا نم
ان ايقاع الموقوف فى حال عدم الموقوف عليه محال انما المحال ايقاعه بشرط عدمه
لا فى زمان عدمه والفرق بينهما مما لا يخفى على ذى فطانة وقول الشارح
يجوز ان ينظر المكلف من غير ان يعرف وجوب النظر ليس بشىء اذ لم يقل
احد بان وجود النظر موقوف على وجوبه كيف وقد يوجد الحرام بل قالوا للمكلف
ان يمتنع عن النظر ما لم يعلم وجوبه كما قررناه فالصواب ان يقال الامتناع
ما لم يجب لا ما لم يعلم وجوبه كما زعمتم لكن وجوبه بالشرع ثابت فى نفس الامر
سواء نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه او لم يعلم فللنبى ان يقول ليس
لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا متعين عليك الاتيان به
لا يسوغ لك اهماله لا يقال فح يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب
لانا نقول الغافل الذى لا يجوز تكليفه اتفاقا من لا يفهم الخطاب او
لم يقل له انك مكلف بكذا وههنا قد فهم وقد خوطب بالتكليف فليس من تكليف
الغافل من شىء الا ترى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع علمهم
عن وجوبه قوله وايضا يلزم بعين هذا الدليل تريد ان هذا الدليل
كما يبطل مذهبنا يبطل مذهبكم ايضا فما هو جوابكم فهو جوابنا ايضا و
المعتزلة يتفصون عن هذا الاشكال بان المطالب قد يكون فطرية القياس
بحيث لا تتخلف اقيستها عن ملاحظتها اذا نبه عليها ومن جملتها وجوب
النظر عقلا فاذا نبه المكلف عليه اسطرلة بلا تخلف فاشر دال عليه فلا
يكون له الامتناع منه بخلاف ما اذا كان وجوبه شرعيا اذ هو موقوف على ثبوت
الشرع الموقوف على الصدق الموقوف على دلالة المعجزة كما مر والجواب عن هذا
البعض ان وجوب النظر عقلا يقتضى النظر القياس لتوقفه على ان معرفة
الله تعالى واجبة عقلا بناء على ان شكر المنعم ودفع الخوف واجبان عقليان
وعلى ان المعرفة لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به كان واجبا كوجوبه
وكل واحد من هذه المقدمات على تقدير صحتها محتاج الى نظر دقيق فاين حصول

كون ما يتوقف عليها نظري القياس قوله نفي التعذيب مطلقا اي نفي التعذيب
الدنيوي والاخروي قبل بعثة الرسول يدل على انه لا وجوب عقلا والا لكان
تاركها فاعلا ولا يلزمه التعذيب لوجود الاخلال بالواجبات العقلية قطعا مع امتناع
العفو عندهم وقد اجابوا عن ذلك تارة بان المراد التعذيب الدنيوي واخرى بان
المراد من الرسول هو العقل لاشتراكهما في الهداية قوله وانه مشقة بلا حظ قيل
نفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فائدة جليلة لانه توجه الى حضرة المنعم
وتوجه اليه واشتغال به فهو واجب لذاته لا لما يستتبع فائدة اخرى وعدم استقلال
العقل بامور الآخرة [illegible] لان الثواب والاعواض واجبة عندهم عقلا كما سيأتي
ولا يتصور ذلك الا باستقلاله في امور الآخرة اجمالا قوله وكانه كالاستهزاء
لحقارة الدنيا قالوا وما مثله الا كمثل فقير حضر مائدة سلطان يملك المشارق
والمغارب ويحوي ما فيهما من الكنوز والذخائر فتناول منها لقمة ثم طفق
يذكرها على رؤوس الاشهاد ويداوم على تحريك انملته شكرا عليها ولا شك ان ذلك
يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله
من تلك اللقمة عند الملك وما يأتي به العبد مما يعده شكرا احقر عنده من تحريك
الانملة بالقياس الى الملك وقد يفرق بينهما بان اللقمة محقرة في نفسها بخلاف
نعم الله تعالى وكذلك تحريك الانملة مما لا يعتد به اصلا بخلاف شكر العبد فانه قد
يبذل فيه وسعه قوله اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر من التصديقات
انما تعرض لمباحث التصديقات دون الموصلة الى التصور لان المطلوب الاعلى
والمقصود بالذات فيها هو التصديقات وانما يطلب فيها التصورات ليتوصل بها
الى التصديقات وايضا الاكتساب في التصديقات ظاهر دون التصورات ومن ثمة
ذهب بعضهم الى ان لا شيء من التصورات بمكتسب والمراد بالعلم ههنا اليقين والعلم
وقيل هو اليقين وبالظن ما عداه من التصديقات فان اطلاق الظن بهذا المعنى
شائع ايضا فيندرج الصناعات الخمس في الدليل والامارة ووسائط الدليل الواحد
اعني مقدماته اما ان تكون باسرها عقلية او مركبة منها ومن النقلية [illegible]
نقلية لان صدق القائل لابد منه وانما يعلم بالعقل دون النقل لاستلزامه الدور

الش

اللغة

الشرع من جوز كونها نقلية صرفة اراد كون المقدمات القريبة كذلك فلا منافاة
الا ان الاول هو الاولى لان الموصل بالحقيقة هو ما تركب من المقدمات
القريبة والبعيدة دون القريبة وحدها على ما عرفت في العلة التامة المشتملة على
القريبة والبعيدة معا قوله وهي امور ظنية وذلك لان معاني مفردات
الالفاظ وصيغها التصريفية ومبانيها الاعرابية منقولة آحادا
فيكون مظنونة وانتفاء الاشتراك واخواته لا سبيل له الا عدم الوجدان
وانه لا يفيد عدم الوجود يقينا بل ظنا قوله لان كثيرا من الدلائل
اللفظية يعلم اندفاع هذه المفاسد عنها فان كثيرا من مفردات اللغة
وتصريفها واعرابها منقول تواترا فلا خطأ في شيء منها واما المفاسد الاخر
فيعلم انتفاؤها اما بالبديهة او بالقرائن المفيدة للتعيين ولو صح ما ذكر
لم يجزم بمراد متكلم من كلامه اصلا وسقوطه بطلان فاندفع ما قيل من انه
بأي طريق يحصل لك العلم وكان من ادعى العلم ههنا فقد اشتبه عليه
اليقين بالظن المتاخم له فانه قد يحصل هذا الظن باشتمالها في بعض الدلائل
بالقرائن الحالية واما اليقين الذي لا يحوم حوله ريبة فلا سبيل اليه اصلا
قوله يقتضي القدح في العقلي الذي هو اصل السمع والقدح في الاصل يستلزم قدح
الفرع اورد عليه انه ليس كل عقلي اصلا للسمعي لجواز ان تكون اصله غير
ما يعارضه فاذا رجح على معارضه لم يكن ذلك ترجيحا له على اصله فلا
يلزم ابطاله لا يقال اذا كان الحكم في الاصل والمعارض صريح العقل
فاذا رجح السمع على الثاني فقد بطل حكم من احكام صريح العقل فيتطرق
الخلل الى سائر احكامه فيبطل الاصل ايضا لانا نقول لا يلزم من بطلان
خاص من عام بطلان جميع خواصه لجواز ان يكون الفساد ناشئا من خصوصية
ذلك الخاص ولهذا قيل الصواب ان اعتبار الدلائل العقلية ليس باعتبار خصوصياتها
بل باعتبار كونها مقطوعا بها عند صريح العقل فاذا لم يعتبر قطعه في موضع لم يعتبر
في سائر المواضع ايضا اذ لا تفاوت في المقدمات القطعية اليقينية من حيث
القطع واليقين وان كانت متفاوتة في الجلاء والخفاء بالنسبة الى الاذهان

لخفاء تصوراتها وقلة ورودها عليها فاذا ابطل السمع معارضة العقلي
المقطوع به نصا فقد ابطل ايضا اصله الذي يساوي معارضة في كونه
يقينيا بلا شبهة قوله الدليل ثلاثة اقسام حمل الضمير المذكور في الشرح راجعا
الى الدليل بمعنى العام الشامل للامارة ايضا ولو جعل راجعا الى ملزوم
العلم والظن اي ملزوم احدهما ثم نفسر بالدليل لكان اظهر لفظا ولا بد
ان يكون من الدليل اي الموصل الى التصديق ومن يلزمه نفسا كان او
ظنيا من مناسبة مخصوصة هي مبدأ اللزوم وذلك اما باشتمال الدليل على المدلول
واما بالعكس او باشتمال ثالث عليهما فالاول هو القياس اي يستدل فيه بحال
الكلي على حال الجزئي والثاني هو الاستقراء اذ يستدل فيه بحال الجزئي
على حال الكلي والثالث هو التمثيل اذ يستدل فيه بحال احد الجزئين
المندرجين تحت ثالث على حال الآخر واعترض على ذلك اولا بانه قد يستدل
في القياس باحد المتساويين على الآخر فالاولى ان يقال ولا يخ اما ان
يستدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس
واجيب عنه تارة بان الاستدلال بحال مفهوم الناطق الذي هو كلي على حال
كل واحد من جزئيات الشيء افراد الانسان واخرى بان طبيعة المحمول هو
محمول اعم مما حمل عليه وقد يجاب ايضا بان كل واحد من المتساويين جزئي اضافي
للآخر وثانيا بان القياسات الاستثنائية المتصلة والمنفصلة والاقترانيات
الشرطية خارجة عن الاقسام التي ذكر فالصواب ان يقال التناسب بين الدليل و
المدلول اما بالاشتمال كما في الاقسام المذكورة واما بالاستلزام صريحا
كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى
الاستلزام واما الى الاشتمال فتامل قوله وذلك لان الوسط اما
محمول الصغرى او موضوع الكبرى اراد بهما محمول الموضوع منها المحكوم به و
المحكوم عليه ليتناول الكلام الاقترانيات الحملية والشرطية قوله لان نتيجته
شرطية بحسب الاعلى وقد يقال لما كانت القضية الشرطية اكثر اجزاء
من الحملية نسب القياس قوله والقياس باعتبار مادة القضية جعل

التقسيم باعتبار المادة الى خمسة او اربعة راجعا الى القياس مطلقا
لا الى القسم الاول منه كما يتبادر من عبارة المتن وذلك لجريانه في
قسميه معا وكان الاولى بالمص ان يؤخره عنهما او تأثير آخر غير التصديق
اعني التخييل فانه تأثير في النفس غير التصديق يوجب مقامه في افادة القبض
والبسط والاقدام والاحجام قوله وهو يقتضي ان ... صورة و
مادة البرهان بكونها يقينية ظاهر لان معنى مادته كونها ... يقينيا
قطعية سواء كانت ضرورية او مكتسبة واما وصف صورته
باليقينية فمعناه ان تكون صورته يقينية الانتاج قطعية الاستلزام
فان الصورة نفسها لا توصف بالقطع والظن لانهما من اوصاف الاحكام
والصورة القياسية ليست حكما وقس على ما ذكرنا وصف سائر الصور
بكونها مسلمة وظنية ومشهورة ومخيلة فان هذه اوصاف للاحكام
دون الصور في انفسها قوله وغايته ان يقنع نفسا فالمستعمل للقياس
البرهاني طالب لليقين اما لنفسه واما لمسترشدين المستعدين لذلك
قوله وهو متسلم مادة وصورة مادة الجدل اما مسلمة فيما بين الجمهور
وهي المشهورات العامة واما مسلمة فيما بين طائفة مخصوصة كالفقهاء
مثلا وهي المشهورات الخاصة واما مسلمة فيما بين المتجادلين وهي المسماة
بالمسلمات وصورته يجب ان تكون مسلمة الاستلزام والانتاج سواء
كانت منتجة في نفس الامر او لا ولذلك يستعمل في الجدل قياسات عقيمة
اذا سلم انتاجها ويستعمل فيه ايضا الاستقراء والتمثيل اذا سلم كونه مفيدا
للجزم وغاية الجدل الزام الخصم او دفع الزامه حفظا لقواعد الدين عن
ان تزلزلها شبه المفسدين او هدما لعقائد المبطلين كيلا يزوجها
وساوس الشياطين قوله والمقبولات التي ليست بمشهورة اي المقبولات
ممن تعتقد صحتها وقيدها بعدم الشهرة لان المشهورة منها مادة للجدل
لا للخطابة والمشهورات في بادي الرأي هي التي تخايل فيها انها مشهورة
فاذا تؤمل فيها تحقق انها ليست كذلك مثاله انصر اخاك ظالما او مظلوما

ولذلك ما يستعمل الوهميات في الكلام ... انها غير منتجة اصلا

لعقائده

فانه قبل ... انصر اخاك وكذا لا تنصر الظالم ... بالعدم اعتبار الصدق والكذب ... واجب

فان المشهور الحقيقي هو قولهم لا تنصر الظالم وان كان اخا وقد يأول نصرة الاخ الظالم بمنعه عن الظلم والخطابة ظنية المادة فان المقبولات التي ليست بمشهورات والمشهورات في بادي الراي مما يظن بها ايضا وظنية الصورة اي ظنية الانتاج فيستعمل فيها كثيرا الاستقراءات الناقصة والتمثيلات وقد يستعمل فيها ايضا الاقيسة القطعية الاستلزام وغاية الخطابة اقناع المسترشدين القاصرين عن درك البرهان وارشادهم الى ما يصلحهم في معاشهم ومعادهم وهذه الثلاثة اعني البرهان والجدل والخطابة هي المعتبرة من اقسام الصناعات والمشار اليها بقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن واما المغالطة فيجل عنها منصب النبوة والقياسات الشعرية مما لا ينبغي للنبي وان كانت مفيدة للترغيبات والتنفيرات المطلوبة من الجمهور لان مدار الشعر والتخييل على الكذب ولذلك قيل احسن الشعر اكذبه والمعتبر في مقدمات الشعر كونها مخيلة سواء كانت مصدقا بها اما صادقة او كاذبة او كانت غير مصدق بها فيكون قضايا بالقوة ويكفي في صورة الشعر التخييل سواء كانت قطعية الاستلزام اولا واعلم ان الناس للتخييل اطوع منهم للتصديق ولذلك ترى الاشعار يستبشر بها البخلاء ويستشجع بها الجبناء خصوصا اذا كانت موزونة بعبارات جزلة ومقرونة بنغمات رخيمة وان القياس الشعري يفيد قبضا كما اذا قيل محبوبك قرد وبسطا كما اذا قيل محبوبك بدر وحشا كما اذا قيل الخمر ياقوتة سيالة وزجرا كما اذا قيل العسل مرة مقيئة فهذه كلها صناعات خمس كبريات للعلم بها وجه الضبط في انحصار الصناعات في الخمس ان يقال الموصل الى التصديق اما ان يوقع ظنا او جزما فالاول هو الخطابة والثاني ان اوقع جزما يقينا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فالمغالطة واما الشعر فليس موصلا الى التصديق بل الى التخييل الجاري مجراه في افادة ما ذكر فالحق بها واما باعتبار مادة البعيدة اي المقدمات حال المقدمات باعتبار التصديق والتخييل الى اربعة اقسام المخيلات التي هي المادة الشعر والمظنونات التي هي

مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان والجدل وقد يقال لما جعل المسلمات الشاملة لمادتهما قسما واحدا سيما ملحوظا في المادة القريبة ايضا قسما واحدا مفيدا للجزم في النتيجة لا يقال الجزم في النتيجة قسم الى اليقيني وغيره لانا نقول كذلك الجزم المسلمة تقسيم الى ما فوق تحكم قوله الاستقراء هو حكم على كلي بما يوجد في جزئياته لا بد في الاستقراء من حصر الكلي في جزئياته ثم اجراء حكم واحد على تلك الجزئيات ليتعدى ذلك الحكم الى ذلك الكلي فان كان ذلك الحصر قطعيا بان يتحقق انه ليس له جزئي آخر كان ذلك الاستقراء تاما وقياسا مقسما فان كان ثبوت ذلك الحكم لتلك الجزئيات قطعيا افاد الجزم بالقضية الكلية وان كان ظنيا افاد الظن بها وان كان ذلك الحصر ادعائيا بان يكون هناك جزئي آخر لم يذكر ولم يستقرأ حاله ادعى بحسب الظاهر ان جزئياته ما ذكر فقط افاد ظنا بالقضية الكلية لان الفرد الاعم الاغلب في غالب الظن ولم يفد شيئا لالحاق الحيوانات التي الفه كما في التمساح والتعقل عبارة عن ادراك الشيء من حيث هو هو مع عزله عما يعارضه المادة الى ادراك الطبيعة المجردة عن الغواشي الغريبة والاعراض المادية المدرك اما جزئي مادي او غير جزئي مادي والاول اما ان يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة او غير محسوس بها والجزئي المادي المحسوس اما ان يكون ادراكه موقوفا على حضور المادة فادراكه الاحساس او لا فادراكه التخيل وادراك غير المحسوس هو التوهم واما غير الجزئي المادي فاما ان يكون جزئيا كليا او يكون جزئيا غير مادي واياما كان فادراكه التعقل المراد بالغواشي الغريبة العوارض الجزئية التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع وما غير ذلك فان الصورة المشتملة على هذه العوارض المخصوصة لا يكون كلية ولا مرتسمة في القوة العاقلة لانها منقسمة وذات وضع فيلزم انقسام ما حل فيه فالمادة المتشخصة والامور المتشخصة الحالة فيها والمركبة منها لا يكون ادراكها تعقلا والامور المجردة عن المادة المتشخصة

كما ان الجسم العنصري اما ان يكون صورته النوعية مبدأ الحفظ او لا والاول اما ان يكون مبدأ المعرفة ... الحيوان ... جسم ... كل جسم حيوان ... كل جسم عنصري

وعوارضها المذكورة تكون معقولة فادراك المادة الكلية وعوارضها
الكلية المجردة عنها بالكلية والمتعلق بها بالتأثير او التدبير يكون تعقلا فانه
ادراك للطبيعة المجردة عن الغواشي الغريبة اعني الاعراض المادية المذكورة قوله
مقارنة الصور والاعراض احتراز عن المقارنة من حيث التدبير والتصرف فان
هذه المقارنة لا تنافي التجرد كما في النفس الناطقة قوله لما عرفت ان المادة وما
تقارنها من الماديات منقسمة اي في الوجود الخارجي الى اجزاء متباينة في الوضع
والسؤال بان النقطة مادية مع انها لا تنقسم الى اجزاء كذلك مدفوع بما سنذكره
من انا قد بينا ان القوة العاقلة لا يجوز ان تكون عرضا وقد تقدم في مباحث
تجرد النفس الناطقة المناقشة في حلول الصورة العقلية في العاقلة وفي ان
ذلك الحلول من حيث ذات المحل لا من حيث لحوق طبيعة اخرى به واما الانقسام
الى الاجزاء المتشابهة وكونه مشتملا بما لا انقسام المنقسم بالزيادة والنقصان
اللذين هما من صفات المادة فيلزم ان لا يكون ذلك المنقسم مجردا عنها كما قررناه
هناك فقد عرفت هناك ايضا انه غير تام وما ذكره ههنا من ان الانقسام الى
الاجزاء المتشابهة معنى كون المنقسم ذا وضع وذا مقدار في نفسه فهو موضع تأمل
وعلى تقدير صحته كانت المقدمة القائلة بكون تلك الاجزاء متشابهة في الحقيقة
للمجموع مستدركة في البيان ههنا وان اكتفى بان المحل لما كان منقسما الى اجزاء
متباينة الوضع كان الحال ايضا كذلك فيكون ذا وضع ورد عليه ما مر من ان عروض
الوضع للحال بتبعية المحل لا ينافي تجرده عنه في نفسه قوله وتركيب الشيء من
الاجزاء الغير المتناسبة لا يكون ادراكها تعقلا والامور المجردة عن المادة المشخصة
وعوارضها المذكورة تكون معقولة فادراك المادة الكلية وعوارضها الكلية
وما المجرد عنها بالكلية والمتعلق بها بالتأثير او التدبير يكون تعقلا فانه ادراك للطبيعة
المجردة عن الغواشي الغريبة اعني الاعراض المادية المذكورة قوله مقارنة الصور
والاعراض احتراز عن المقارنة من حيث التدبير والتصرف فان هذه المقارنة لا تنافي
التجرد كما في النفس الناطقة قوله لما عرفت ان المادة وما تقارنها من الماديات
منقسمة اي في الوجود الخارجي الى اجزاء متباينة في الوضع والسؤال بان النقطة مادية

نعم يرد ان الصورة المعقولة اذا
انقسمت الى اجزاء متشابهة فاما
ان يكون تلك الاجزاء متخالفة
في الوضع والمقدار والاشكال
او لم يكن كذلك يكون تلك الاجزاء
متداخلة بحيث يرتفع التمايز
منها بالكلية او لا [illegible] فيحتاج
[illegible]
ايضا وعموم التمايز من الجزء
والكل من جميع الوجوه [illegible]
السطر المذكور سابقا [illegible]
على الاعراض لا ينافي التجرد
[illegible] الحركة التجسيد
المادية [illegible] كذلك ووجه
التأمل ان انقسام الشيء الى
الاجزاء التي بعد رجحان ان
يكون ذلك الشيء منقسما [illegible]
واما ان يكون متخالفة الوضع
والمقدار فلا نجوز ان يكون
الاتحاد في جميع ذلك [illegible]
[illegible]
[illegible] الاعراض
عن الاعراض المذكورة ١٢

مع انها لا تنقسم الى اجزاء كذلك بالفعل مع استحالته اما للتطبيق واما
لانه لا يلزم احاطة النفس بما لا يتناهى دفعة قوله وسواء كانت الصور
العقلية ليست بذات وضع قد تقدم ذلك في مباحث عدم تجرد الناطقة مع
ما يرد عليه وقد اشرنا آنفا اليه قوله فلان كل مجرد يكون بريا عن
الشوائب المادية اراد بالشوائب المادية والعلائق الغريبة العوارض الجزئية
اللاحقة بالشيء بسبب المادة في الوجود الخارجي المعرضة للانقسام الى
الاجزاء المتباينة في الوضع فانها المانعة عن التعقل كما عرفت فاذا كان
الشيء مجردا عنها لم يكن فيه ما يمنع من كونه معقولا بل يكون في نفسه صالحا لان
يعقل من غير ان يعمل به عمل يجعله صالحا لذلك فان لم يعقل كان ذلك من
جهة القوة العاقلة فان جميع العقول والنفوس وان كانت مجردة بريئة عن
المادة صالحة في نفسها لكونها معقولة لكنا لا نعقلها لان اشتغالنا بالعلائق
البدنية يمنعنا عن ادراكها وقد يقال انحصار المانع عن التعقل في تلك العوارض
مم لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة ايضا كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى
يمتنع ان يكون معقولا لغيره فيجوز ايضا ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته
مطلقا قوله معقوليته يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجه والاصل معنى
انا لا ندعي ههنا ان كل معقول فانه يصح ان يكون معقولا مع جميع ما عداه
ليتوجه عليه انه غير مبرهن بل يكفينا لاثبات كون كل مجرد عاقلا في الجملة ان
كل ما يصح تعقله فانه لا ينفك عن صحة تعقل الامور العامة معه وقد قام
البرهان عليه كما ذكره والمناقشة فيه تجري مجرى المكابرة ثم اثبات ان
كل مجرد فانه يصح ان يعقل الاشياء كلها محتاج الى برهان آخر قوله اما الصغرى
فظاهرة وذلك لان الشيء اذا كان معقولا مع غيره كانا معا حاصلين في القوة
العاقلة فيكون مقارنا له مقارنة احداهما للآخر قوله لان صحة المقارنة
المطلقة المقارنة بينهما كما سيأتي تنحصر في اقسام ثلاثة ولما صح منها قسم
واحد منها اعني مقارنة المجرد للمعقول الآخر مقارنة احد الحالين لصاحبه
وجب ان يصح بينهما ماهية المقارنة المطلقة المشتركة بين اقسامها فصحة المقارنة

التجرد

اشارة الى الاشكال بان يكون الواجب
عالما بجميع الممكنات باعتبار علمه بذاته
وذاته علة لجميع الاشياء [illegible]
[illegible] من جميع الوجوه [illegible]
للعلم بالمعلول وقد [illegible]
علمه بالعلة التامة [illegible]
او لازم [illegible] حصول [illegible]
منه [illegible]

المطلقة لا يتوقف على هذه المقارنة اي الخاصة ولا على صحتها لما ذكره من لزوم
الدور وتبين عليه ان عدم المقارنة المطلقة فرع على المقارنة الخاصة ا فا
ثم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وسوغ قوله فاذن صح المقارنة
اعم متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج لا آخر فيه بحيث
لان اللازم من المقارنة في العقل صح المقارنة المطلقة في ضمن الخاص
فقط لا لان صح المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصة بل
لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الا من المقارنة اي صحة اعني
المقارنة العقلية فاذا وجد المجرد في الخارج امتنعت المقارنة المطلقة
لانتفاء شرطها الذي هو الوجود الذهني وتوضيحه ان ماهية المجرد وان كانت
متحدة في الذهن والخارج الا ان وجوديهما متخالفان فجاز ان يكون الوجود
الذهني شرطا للمقارنة او الوجود الخارجي مانعا لها وعلى التقدير من لا يصح
المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج قائما بذاته واذا جاز ان تستحيل
اثنان من المقارنة اعني حلول المجرد في غيره وحلوله فيه ثالث صح المقارنة
الثالثة اعني حلول الصورة في المجرد كما اعترف به جاز ايضا ان يصح المقارنة العقلية
وحدها مع امتناع الاخريين بلا استحالة [illegible] وقيل الخ ذكره في امتناع توقف
صح المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية بل بعينه على امتناع تعين صحة
المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فلزم احد الامرين اما فساد ذلك
الدليل او بطلان هذه المقدمة واجيب عنه بان توقف صحة مطلق المقارنة على
المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون احد المقارنين موجودا
قائما بذاته فلا يصح حمل التوقف فلا دور وهو مردود بجريانه هناك فيقال توقف
صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ليس لذاتها بل لعارض وهو
ان كل واحد من المقارنين موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحقق التوقف
فلا دور قوله اذ لا يعني بالتعقل لذلك الغير الا مقارنة ذلك الغير للموجود
المجرد القائم بالذات يعني مقارنة ذلك الغير للمجرد مقارنة الحال للمحل انما اعتبر في
المجرد كونه موجودا في الخارج قائما بذاته لان الصور المجردة القائمة بالاذهان

فجاز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص

ولا يخفى ان هذا الكلام من تأييد القائلين بالوجود الذهني عبارة عن حصول حقيقة الشيء في الذهن بوجود ظلي لانه اذا كان المعقول في الذهن شبحا ومثالا للماهية لم يحسن دعوى ان المقارن للشبح في الذهن مقارن لذي الصورة في الخارج

والاعراض القائمة بالاعيان لا يصح ان يكون عاقلة لما ثبت عليه من ان العاقل
لا بد ان يكون قائما بذاته قوله لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقله مع تعقل
ذلك الغير هذا الاستلزام قريب من الاحكام البديهية ومع ذلك فقد اعترض
عليه بجواز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه
ان يعقل انه يعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما
كليا يقينيا قوله وصح الملزوم يستلزم صح اللازم فيه شبهة قد تورد
وهي ان الامكان يقتضي الامكان لان امكان الشيء لازم لذاته من حيث هو
فلا يجوز ان يحصل بعد ما لم يكن فاذا صح امكان شيء كان امكانه حاصلا
اذ لو لم يكن حاصلا لم يكن صحيحا قوله فيتعين ان يكون تعقله هو
حصوله لنفسه قيل عليه ان هذا القدر من الدليل كاف في انتاج المطلوب الذي ذكره
اعني كون كل مجرد عاقلا في الجملة فيقال كل مجرد حاصل لنفسه فيكون عاقلا
في الجملة وليس بشيء اذ لا بد ان يبين ان كل مجرد يمكن ان يعقل فانه لم يوجد
ان يعقله لذاته اما بحصول ذاته او بحصول مثاله ويبطل الثاني ليتعين
الاول فيلزم كونه متعقلا لذاته دائما قوله لكن يندفع به اكثر الشبهات
اشار بذلك الى ان كثيرا منها وارد على ما قرره ايضا كما عرفته قوله والا
لتساوت الاجسام اي في الآثار لكونها مشتركة في المؤثر الذي هو الجسم مطلقا
لكنها مختلفة الآثار ففيها امور هي المبادي لتلك الآثار المختلفة ثم
الامور المؤثرة تسمى قوى سواء كانت جواهر كالصورة النوعية العنصرية او
اعراضا كالحرارة والبرودة ثم ان القوة بحسب الاصطلاح شامل القوى
القوى الفعلية والانفعالية لكن الخ [illegible] لما نحو الفعل او الانفعال
فلذلك اخذوا في تعريفها التغير الشامل للفعل والانفعال وانما اعتبروا
حيثية الآخرية تنبيها على ان الآخر المعتبر لا يجب ان يكون مغايرا بالذات
بل قد يكون مغايرا بالاعتبار كما في معالجة الطبيب نفسه الناطقة في الامراض
النفسانية فان التغاير هنا اعتباري لان الطبيب من حيث هو معين للقواعد
الطبية مبدأ للتغيير ذاته من حيث هو مريض قوله لكن من حيث انه معالج انسانية

الى حيثية الافتقار كما ذكرنا لا الى كونه معا لجا بالفعل لانه ناش عن التاثير فلا يكون جزءا من العلة المؤثرة ولا شرطا لتاثيرها وانما اعتبرنا الاعراض النفسانية لتكون المعالج والمعالج متحدين بالذات متغايرين بالوجه فان قلت هل يطلق القوة المؤثرة على القوة الانفعالية قلت قد صرح بذلك بعضهم وادعي انهم ارادوا بالتاثير ههنا المعنى مطلقا سواء كان تاثيرا او تاثرا واعلم ان لفظ القوة وضعت اولا للمعنى الذي يمكن به الحيوان من مزاولة الافعال الشاقة من باب الحركات ثم ان لهذا المعنى المسمى بالقوة مبدا ولازما اما المبدأ فهو القدرة اعني كون الحيوان بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك واما اللازم فهو ان لا ينفعل عن الشيء بسهولة ولا الضعف فان مزاول الحركات اذا انفعل عنها صدته ذلك عن اتمامها فلا جرم كان اللاانفعال دليلا على الشدة فنقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ اعني القدرة والى ذلك اللازم اعني اللاانفعال ثم ان للقدرة وصفا كالجنس هو الصفة المؤثرة ولازما هو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وان لا يفعل كان صدور الفعل منه بالامكان فكان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة من القدرة الى جنسها اعني الوصف المؤثر في غيره والى لازمها اعني الامكان وحده فقالوا للابيض انه اسود بالقوة وسموا الحصول فعلا وان كان في الحقيقة انفعالا لان القوة بالمعنى الاول كانت متعلقة بالفعل فلما سمي الامكان قوة سموا ما يتعلق به الامكان اعني الحصول والوجود فعلا ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط صالحا لكون ضلعا لمربع مجذورا وبعضها غير صالح له سموا ذلك المربع قوة الخط الذي يصلح ان يكون ضلعا له فان القوة بالمعنى الاول يقابلها الضعف وبالثاني العجز وبالثالث سهولة الانفعال وبالرابع عدم التاثير وبالخامس الضرورة وبالسادس عدم كون الخط كذلك والقوة بمعنى الامكان المقارن للعدم يقابل الفعل تقابل العدم والملكة وهي بمعنى عدم الانفعال احد نوعي الكيف الاستعدادية والقوة بمعنى الشدة او القوة بمعنى الصفة المؤثرة على القوة الانفعالية قال الكاتبي القوة بمعنى الصفة المؤثرة عرفها الشيخ بانها مبدأ التغير في آخر من آخر وهذا الكلام منه يؤيد اطلاق الاثر على المعنى الشامل للتاثير

بالاعتبار كما ان الامراض البدنية فالعالج هو النفس الناطقة والمعالج هو البدن وهما متغايران

لان يكون

القدرة من انواع

والقبول كما تقدم واتفقنا بهذه المباحث المتعلقة بلفظ القوة نفسها للتعلق على معانيها المختلفة كيلا تزدل قدمه في موارد استعمالها قوله والصفة المؤثرة اما ان يكون بهذه قسمة لما هو كالجنس للقدرة الى اقسامها الاربعة الدائرة من النفي والاثبات فلا خروج عنها لكن انحصار القوة الشاعرة الى يكون مبدأ الفعل واحد في النفس الفلكية مما لا دليل عليه وكذا الحال في سائر الاقسام ولعلهم بنوا على ما وجدوه ولم يدعوا في ذلك حصرا عقليا كما في انحصار العناصر على ما قيل قوله والثاني ان يكون مصدرا لفعل واحد بدون الشعور هو الطبيعة هذا اذا كان ذلك المصدر صورة جوهرية فان القوى العرضية لا يسمى عندهم طبيعة الا مجازا قوله فيكون تاثيره التابع له من جنس تاثير الكيفيات الاربع وتاثيرها انما هو بمحض كيفياتها فان اثر الحرارة مثلا هو الحرارة فما بمزاج فيشابه نفسه وتاثير القدرة فلا يجانسها اعني الفعل قوله متغايران وقد يقال يجوز ان يكون المتبوع واحدا باعتبارات مختلفة توابع متنوعة فتغاير التوابع لا يستلزم تعدد المتبوع قوله فان القادر هو الذي يصح منه الفعل وتركه للقادر تفسير آخر لا ينافي لزوم الفعل ووجوبه عنه وهو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سيأتي ان شاء الله تعالى والموجب ما يلزمه الفعل بلا مشية قوله بالاشتراك اللفظي لانه وذلك لان القدرة على التفسير الاول مختص به وكذا القدرة على التفسير الثاني مخصوصة فاطلاق لفظ القدرة عليهما يكون بالاشتراك اللفظي وفيه بحث لاحتمال ان القدرتين المختصتين يشتركان في مفهوم واحد يسمى بالعلة التامة وليس اشتراكا في ذات القدرة من المقدورات كما في التفسير الثاني فالاولى ان يقال مواضع التفسير الثاني الموافق ان الجمهور يثبتون القدرة الواحدة المعتبرة عندهم بسلامة الآلات في افعال متضادة قوله والتكليف بمعرفة الله وغيره واقع قوله اي اتفاقا لما ذكره من الدليل السمعي وان كان جائز الوقوع عند بعضهم قوله واحتج على الاول بالاجوبة الثلاثة ذكره المحقق في نقد المحصل قوله على معنى انه ما هو بان نوع حال القدرة

حقيقيا وهو الحرارة وكذا في الادوية الباردة بالنسبة الى آثارها بخلاف القدرة فان تاثيرها الفعل وهو مخالف للقدرة فان القدرة من الكيفيات النفسانية بخلافه

لا قبلها حاصله انه مامور مكلف في الحال اعني في حال الكفر بان يؤمن في
ثاني الحال فالحال ظرف للتكليف دون المكلف به فان قلت يلزم
ح ان يكون في حال كونه مكلفا بالايمان غير قادر عليه وذلك تكليف
بالاطلاق قلت انما يلزم التكليف بما لا يطاق ان لو كان مكلفا بايقاع
الايمان في الحال وليس كذلك بل هو كما ذكرنا مكلف في الحال الذي هو حال
عدم القدرة بايقاع الايمان في ثاني الحال فلا يكون من التكليف بغير المقدور
في شيء لا يقال ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا يكون من التكليف بغير المقدور
على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به فيه لاستحالة التكليف
بتحصيل الحاصل فيتنافى التكليف والقدرة التي هي شرط لانا نقول ان
التكليف لا يتعلق الا بما هو معدوم واللازم منه ان يكون المكلف معدوما
في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف
بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان تحصيل الحاصل ح لا اذا كان التحصيل مع ح
جاز ان يستمر في زمان وجود الفعل وبما قررناه يندفع تشنيع المعتزلة على
الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة ح فلا
عصيان ومع الفعل لا عصيان ايضا وذلك لانهم لا يسلمون عدم التكليف
قبل القدرة ولا محذور فيه كما حققناه قوله واحتجاج القدرة وجدها حال
الفعل بتحققه يعني ان ما زعمتم من ان لازم القدرة اعني كونها محتاجا اليها
في ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود ينافي كون القدرة مع الفعل اذ لا حاجة
للفعل الى القدرة بتحققه لان ذلك الحدوث انما هو بالقدرة المقارنة له في الوجود
وما توهم من انه يلزم ح احداث الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان الحاد
الحادث باحداث آخر لا احداث الحادث بذلك الاحداث كما قررناه في تحصيل الحاصل
قوله وعن الثالث ان كلامنا في قدرة العبد يعني انا ندعي ان قدرة العبد
حادثة حال حدوث الفعل مقارنة له لا ان القدرة على الاطلاق مقارنة
للفعل ليرد علينا حدوث قدرة الله تعالى وعدم العالم كما زعمتم بل قدرة الله
تعالى قديمة ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنها قوله بان القدرة

عرض نقض هذا الدليل بقدرة الله تعالى وما تعالى من ان العرض لا يطلق
على صفاته وان صفاته ليست مغايرة لذاته لا يجدي نفعا لان الكلام
في المعاني لا في اطلاق الالفاظ قوله لانه لو وقع بهما الى آخره يعني انما
عولوا عليه في امتناع اجتماع علتين تامتين على معلول واحد شخصي وانما
تم هنا اذا كانت كل واحدة من القدرتين موثرة واما من زعم ان
القدرة قد تكون كاسبة لا موثرة فقد جوز اجتماع قدرتين موثرة وكاسبة
على مقدور واحد يقع بهما معا كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز
اجتماع موثرتين ولا كاسبتين قوله ولكن يمكن وقوعه بهما يريد ان الح
وقوعه بهما معا اي على سبيل الاجتماع لا وقوعه بكل واحد منهما بدلا عن
الآخر لانا نعلم بالضرورة قدرة شخص على تحريك جسم معين حركة معينة
شخصية على سبيل البدل قوله تعين ذلك الدليل وذلك لان مداره على
تعدد القدرة وكون كل واحدة منها موثرة سواء تعدد القادر او لا كما لا
يخفى واذا امتنع اجتماع قدرتين لقادر واحد على مقدور واحد امتنع ان
يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور آخر والا لكان كل
واحد من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك المقدورين فيلزم
وحدة المقدور مع تعدد القدرة عليه شخصيا واحدا وحاصل الرد ان حال القدرتين
كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه
بهما معا على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا جاز تعلق القدرتين المتماثلتين
من قادر واحد او من قادرين بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور
باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم
الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكمتم باستحالته
لانا نقول انه اذا جاز وقوعه باحديهما وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى
وحدها وذلك على سبيل البدل دون الاجتماع قوله والعجز عرض الى آخره يعني
العجز لهذه الامور زيادة توضيح لحال العجز اذ يمكن ان يقال لا يجوز ان يكون
ذلك المخصص المسمى بالعجز من الامور المحققة حال القدرة فيصير ان يكون امرا موجودا

غير متحقق في الجسم حال القدرة فيكون ضد لها وهو المطلوب قوله يجد من نفسه
انه عاجز فكونه عاجزا اعني عاجزيته حال دال على العجز دلالة العالمية على
العلم قوله والخلق ملكة الكيفية النفسانية اذا لم يكن راسخة وقد صدر بها
عن النفس فعل على فكر وروية لم يسم خلقا واذا كانت راسخة فان لم يكن مبدا
لصدور الفعل عنها كالملكات العلمية الاعتقادية مثلا لم يكن خلقا ايضا و
كذا ان كانت مبدا لصدور الافعال عنها بروية وتامل اذا اجتمعت فيها الصفات
المذكورة سميت خلقا كما في من يكتب من غير ان يروى في حرف حرف ومن يضرب
الطنبور من غير ان يتفكر في نغمة نغمة واعلم ان العلوم المتعلقة بكيفية الاعمال
كالطب مثلا يكون مبدا لصدور الاعمال عن النفس لا لسهولتها فلا يسمى
خلقا وان كانت راسخة فاذا حصل للنفس ملكة اخرى يسهل بها على النفس
تلك الاعمال بلا روية وتفكر كانت تلك الملكة بلا روية وفكر كانت تلك الملكة
خلقا واذا عرفت ما فصلنا ظهر لك بطلان ما قيل من ان التعريف المذكور يقتضي
ان يكون جميع الصناعات علمية كانت او غيرها خلقا وليس كذلك فان علم الطب
والتفسير ونحوهما لا تعلق له بالخلق قوله لان القدرة صالحة لان يصدر
الضدان بها ان فسرت القدرة بالقوة العضلية واما ان فسرت بالقوة المستجمعة
لما في التاثير فالفرق انها مستلزمة للفعل دون الخلق قوله واعلم ان ما ذكره
يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع
به الضدان متساوي النسبة اليهما وكونه غير صالح لذلك وصفان متنافيان
لا يصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة فصح ان يغاير القدرة
والخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما وامتناع اجتماعهما في محل
فلا كما ظاهر اجتماعهما في محل واحد بالعاشق لفعل واحد وما يتوهم من
ان تينك الصفتين المتنافيتين لازمتان لهما وتنافي اللازمين يستلزم امتناع
اجتماع هذين الملزومين الوجوديين اللذين لا يتصادقان وذلك معنى التضاد فجوابه
ان تنافي اللازمين الخارجيين يستلزم تنافي الملزومين لا امتناع اجتماعهما
في محل واحد والمعنى لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم الاتصالية وهذه نكتة

اشعرية قد غفل عنها اقوام فضلوا واضلوا ولذلك كون الفعل شيئا يكون
متكلفا وكون الخلق على خلاف ذلك بل يدل على تغايرهما دون تضادهما
نعم انه اطلق التضاد على التغاير في المفهوم والصدق اطلاق للخاص
على العام ويؤيده قول الامام في الملخص الفرق بين الخلق والاصل القدرة
قوله وليس الخلق الفعل اعلم ان الخلق في عبارة المتن مرفوع على
انه فاعل تضاد والمفعول محذوف اي تضاد الخلق القدرة والفعل فيها
منصوب معطوف على ذلك المفعول المحذوف وانما تعرضوا لمغايرة الخلق للفعل
بناء على ان اكثر الاخلاق يحصل بمزاولة الافعال قوله تختص باضافتها
الى كمال وخير وشر وآفة تختلف اي تختلف بهذه الامور المذكورة اعني الكمال
والخير والشر بالقياس الى المدركين وهو المراد مما ذكر في المتن من اختلاف
الاضافة قوله واللذة لا يتحقق بحصول مثال الملذ فان الانسان قد
يتصور ذات جمال ولا يلتذ بمجرد تصورها وحصول مثالها عنده بل لا بد في
ذلك من نيلها ايضا فان قلت قد يلتذ الانسان بتخيل جماع حسناء
وتخيل شرب مشروب مرغوب فيه فههنا التذاذ ولا نيل قلت هناك
يحصل التذاذ بتخيل النيل وقد يتوهم الانسان دوام ذلك المحل فتحصل له
الالتذاذ اعني ان دلالة النيل على الادراك بالالتزام وهي مهجورة
في التعريفات لا يقال قد فسر النيل على الادراك بالالتزام الوجدان الوجداني
نوع اضافي للادراك فيكون دالا عليه بالتضمن كدلالة الاحساس الباطنة
على الاحساس التي فوقها وهي معتبرة قطعا لانا نقول المراد بالوجدان المذكور
ههنا هو الاضافة والوصول لا الادراك الباطني كما في القضايا
الوجدانية قوله وقدم الادراك الدال بالحقيقة لان تقديم الاعم على الاخص
اولى واوجب فان قلت قد يتحقق النيل بلا ادراك كما اذا قرب محبوبه و
كان مشغولا لا يلتفت اليه فلا يكون الادراك اعم منه قلنا لا نسلم تحقق النيل
في هذه الصورة بل الحبيب نال له لا انه نال المحبوب بمعنى اصابته اياه ووصوله
اليه وان كان مستلزما للادراكه لكنهما لا يتصادقان قطعا فلا عموم بينهما اصلا

لانا نقول العموم بحسب الوجود ومعناه انه كلما حصل نيل شى حصل ادراكه
وليس كلما حصل ادراك شى حصل نيله قوله بل ادراك ووصول الملتذ
الى اللذيذ ولا يدفع ذلك من نيل كل الوصول وانا لم نتعرض له اذ لا فرق
بين نيل الشى ونيل الوصول اليه بخلاف ادراك الشئ وادراك الوصول اليه ففائدة
لفظ الوصول الخ الشريف نما يظهر فى الادراك دون النيل قوله والكمال والخير
ههنا هو الكمال والخير بالقياس الى الغير اى لا يعنى بالكمال والخير ههنا ما هو
كمال وخير مطلق اى بالقياس الى كل شئ فلا يختلف بالاضافة بل يعنى بهما ما يختلف
بالاضافة الى الغير والكمال يطلق تارة على ما هو حاصل للشئ بالفعل سواء كان
مناسبا له لايقا به اولا ويطلق اخرى على المقيد بالمناسبة والملايمة وهو المراد
ههنا واما الخير لافادة التخصيص لذلك المعنى اى لافادة تحصيل المعنى المراد
بالكمال فان الكمال قد يكون مؤثرا عند الشخص وقد لا يكون كذلك واما المؤثر
عنده فلا بد ان يكون كمالا له بوصف ما فى اعتقاده قوله بحسب ادراك الذى
هو كمال وخير عنده اى الالتذاذ يختص بادراكه من ذلك الوجه دون ادراكه
بوجه آخر قوله فهذه ماهية اللذة فقيل اى دليل قام على ان الحالة المدركة
وجودها بالوجدان المسماة باللذة حقيقتها فى نفس الامر ما ذكر توهم لا يجوز
ان يكون ذلك لازما مساويا لحقيقتها قوله وتقابلها ماهية الالم فهى على
ما ذكره سابقا ادراك ونيل لحصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو
كذلك فلا فرق النقصان المقابل للكمال والشر هو ما لا يكون مؤثرا قوله
وقال محمد بن زكريا الطبيب زعم الطبيب الرازى ان اللذة هى العود الى
الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وبعبارة اخرى هى الخروج من الحالة الغير الطبيعية
الى الحالة الطبيعية فالقول بان اللذة عنده خروج عن الحالة الطبيعية ليس بشئ
بل الخروج عن الحالة الطبيعية الم او سببه واللذة عنده زوال الالم الذى هو وجودى كما هو المشهور عنه
فلذة الاكل مثلا زوال الم الجوع ولذة الجماع زوال الم دغدغة المنى لا اوعيته
وبهذا القياس قال الرازى ان الامور المستمرة لا نشعر بها اذ تجدد زوال الحالة
الغير طبيعية الى الحالة الطبيعية شعر بها بعد فارق ادراك الحالة الطبيعية ذلك الزوال

الذى هو اللذة فظنوا ان ادراك الحالة الطبيعية اى الملايمة هو اللذة فقد
اخذوا ما بالعرض مكان ما بالذات قال الامام فى الملخص رحمه الله لا يخفى انا
الا بالادراك والادراك الحسى سيما اللمسى انما يحصل بالانفعال عن الضد
فاذا استمرت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلم يحصل اللذة
اللمسية الا عند تبدل الحال الغير الطبيعى ظن الطبيب الرازى ان اللذة
نفسها هى ذلك الانفعال والخروج عن تلك الحالة الغير الطبيعية فقد اخذ
ما بالعرض مكان ما بالذات وهو ظن فاسد فان الانسان قد يلتذ بالنظر
الى الوجه الحسن وبالوقوف على مسئلة علمية وبحصول مال اليه من غير ان يخطر بباله
ان الاشتياق وطلب وصول المال اليه حتى يكون رحالة غير طبيعية وسوق الى ذكر الاشياء
وقيل لو وجدنا ما ضر الشوق ايضا ورد بان له شعور الكلاف بمثل هذه الامور و
انا نفقدها فاذا حصلت لنا المعان تحصل لكلها لذة ضمنها فيزول عنا
الم الشوق من وجه فيكون ملتذا بها قوله وقد يستند الالم الى تفرق
الاتصال فقط فالحرارة انما توجع لتفرقها الاتصال والبرودة توجع لانها
بالتكثيف الجمع توجب التفرق ايضا لان الاجزاء تنجذب بها من جانب آخر
فتتفرق لانفصالها عما انجذب عنه وكذلك السواد الشديد يوجع لشدة جمعه و
البياض الشديد لشدة تفرقه والمرارة والحموضة توجعان بفرط التفرق
والعفوصة بفرط التقبيض فتنفعل التفرق والرداءة اى اداه والاصوات
القوية تفرقان بعنف وذهب الرئيس الى ان السبب الذاتى للالم هو تفرق
الاتصال وسوء المزاج المختلف اما بالذات كالحار والبارد واما بالعرض
كاليابس فانه لشدة تقبضه قد تفرق الاتصال واما الرطب فلا يولم لا
بالذات ولا بالعرض واختار الامام ان السبب الذاتى للالم هو سوء المزاج
المختلف فقط وابطل كون تفرق الاتصال سببا بوجوه منها ما ذكر فى الكتاب
واجيب عنه ومنها ان الالم قد يتخلف عن تفرق الاتصال لان من عقر يده بسكين
حاد فى الغاية لم يحس بالالم الا بعد زمان حتى اذا حصل له سوء المزاج تألم
فلا يكون التفرق سببا ذاتيا والالم يتخلف عنه ومنها ان اغذاء الحيوان يوجب

علم تحصل اللذة له

سوء المزاج على نوعين متفق ومختلف
اما المختلف فظ واما المتفق فهو
ان يعم المزاج الصالح الحاصل
الاصلى ويتمكن فى محله كالدق
فانه يعم المزاج بالكلية ولهذا
لا يحس ولا يتالم به وان كان
حرارته اقوى من حرارة الغب
الحاصلة من سوء المزاج المختلف
مراتب ٣

تفرق اجزائه ابدا ولا احساس لها بالم اصلا وقد يجاب عنها بان المراد
بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب يتوسط بينه وبين المسبب فجاز ان
يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب بفقدانه على ان التفرق الحاصل
في الاجزاء بالاغتذاء وان كان كثيرا لكنه متصغر مستتر فلا يحس لتصغره
واستتاره قوله لان الادراك المحصل الذي هو اللذة كما ان للقوى الحسية
كمالات مؤثرة عندها تنالها وتدركها من هذه الحيثية فتلتذ بها كذلك للقوة
العاقلة كمالات مؤثرة عندها تنالها وتدركها من هذه الحيثية فتكون ملتذة
والتفصيل ههنا ان نقول للذائقة كمال هو تكيفها بكيفية الحلاوة مثلا و
للباصرة كمال هو مشاهدتها للالوان الحسنة والاشكال الجيدة وللسامعة كمال
هو استماعها للاصوات الوجيزة والنغمات المتناسبة وللشامة كمال هو ادراكها
للروائح الطيبة وللامسة كمال هو ادراكها للكيفيات المناسبة ولمسها
لسطوح اللذاذ الناعمة وللقوى الحسية الباطنة كمال كتصور غلبة ما وتصور مضرة
حلت بمغضوب عليه وكالتكيف بصورة شيء يرجوه او بصورة شيء يذكره
فهذه القوى اذا نالت كمالها وادركتها من حيث انها مؤثرة عندها التذت بها
وللقوة العاقلة ايضا كمال هو ان يتمثل فيها بقدر استطاعتها جلية الحق
تعالى بحسب ما يتجلى في ذاته وتنزهه صفات الذات والفعل ويتمثل فيها
ايضا نظام الوجود على ما هو عليه تصورا وتصديقا على الوجه اليقيني المبرا
من شوائب الظنون والاوهام وللنفس الناطقة كمال آخر هو ان تتخلق
بالاخلاق الفاضلة المستفادة من الاعمال الصالحة فاذا حصلت لها هذه
الكمالات العلمية والعملية وادركتها من حيث انها كمالاتها ومؤثرة عندها
التذت بها لا محالة ثم نقول لا شك ان الكمال هاهنا اقوى وافضل وكان
ادراكه اتم واكمل كان الالتذاذ به اعظم واجل وانت تعلم انه لا نسبة لكمال
القوة العاقلة وادراكها الى كمالات القوى الحسية وادراكاتها فلا جرم كانت
اللذة العقلية اعلى طبقة من اللذة الحسية ولذلك ترى الذين اوتوا حظا منها
يستحقرون طيبات الحيوة الدنيا ويسعون للذة المناجاة مع المولى الابدية

عن هذه الالتفات طائفة منهم الى شيء من شهواتها فان ذلك منهم ليس
من حيث انها لذات حسية مرغوب فيها بل من حيث انها بالقياس اليهم
وسائل الى تلك اللذة العظمى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وقس على ما
ذكرنا حال الالمين قوله فصل فيها نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب
ابو الهذيل العلاف والنظام والجاحظ والبلخي من المعتزلة الى ان الارادة
هي اعتقاد النفع سواء كان يقينا او ظنا قالوا وكما ان نسبة قدرة
القادر الى طرفي المقدور اعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد
طرفيه يرجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه
منه وذهب جماعة منهم الى ان الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل او الترك
واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة انقباض يعقب
اعتقاد الضر وذلك لانا كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا حدث
فينا ميل بعد هذا الاعتقاد قوله ولقائل ان يقول هذا اي كلام المصنف
نقض المحتمل بداعي ما ذكر من وجدان الميل المترتب على هذا العلم فان القادر
التام القدرة لا يوجد فيه ذلك الميل وقالت الاشاعرة الارادة توجد بلا
اعتقاد نفع ولا ميل يعقبه فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان
متساويان في الافضاء الى النجاة فانه يسلك احدهما قطعا من غير ان يعتقد
فيه نفعا راجحا بل يترجح سلوكه بمجرد الارادة من غير ان يكون له اعتقاد نفع
مخصص فضلا عن ميل يعقبه فالارادة صفة مغايرة للعلم مخصصة لاحد طرفي
المقدور بالوقوع قالوا وللقادر ان يرجح احد طرفيه بمجرد الارادة من غير
ان يكون هناك مرجح مخصص لذلك الطرف كما في المثال المذكور ونظائره والمعتزلة
انكروا ذلك وادعوا الضرورة في انه لا بد من مرجح مخصوص قالوا وليس يلزم من فرض
التساوي في تلك الامثلة ان يكون التساوي بحسب نفس الامر ولا من عدم الشعور بالرجحان
بالرجحان عدم الشعور بذلك الشعور على ان طبيعة الهارب يقتضي ان يسلك الذي على
يساره لان اليمنى اكثر قوة تدفع الضعيف كالشاة يمنى ويدور على عقبه قوله
فالارادة لاحد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الآخر وقيل دعا تصور نفعه في كل من

المقابلين فائدة فارادتهما وايضا فان ضعيف المزاج قد يكره الحار والبارد معا وبميل اليه المعتدل الجواب عن الاول انه مالم يترجح عنده احد الطرفين لم يحصل له ارادة وترجح بتعلق الكراهة بالمقابل لا ذوعن الثاني ان تقابلهما اي ما ليس لجار والارادة متعلقة به فان ارادة عرفا على الفعل لا بمعنى اختصاص فعل الفاعل بوقت دون وقت فان ارادة زيد مثلا اذا تعلقت بفعل عمرو لا يخصص ذلك الفعل بتلك الارادة والحال في الكراهة على هذا القياس ولذلك قالت المعتزلة ارادة الله تعالى متعلقة بايمان الكفار وطاعات الفساق مع عدم وقوعها وكراهته متعلقة بالكفر والفسوق مع وقوعها قوله قد يتعلقان بذاتيهما فان الفاسق مثلا قد يريد ان يحصل له ارادة الطاعات ويكره كراهته اياها واما الشهوة فلا يتعلق بنفسها لان النفس الى المستلذات فلا يتصور تعلقها بنفسها وقول من قال حسب فماذا تشتهي اشتهي ان اشتهي محمول على ارادة الاشتهاء مجازا وكذا الحال في النفرة وقد تفترق ايضا فان المريض قد يريد شرب دواء يتنفر ولا يشتهيه ويتنفر عنه والصائم قد يشتهي الطعام ولا يريده وقد يجتمعان كثيرا فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وقس على ذلك حال النفرة والكراهة قوله صفة تقتضي الحس والحركة فان قلب المسكوت حي ولا حس له ولا حركة والعضو المفلوج حي ولا حركة له فلا يكون الحياة مقتضية لهما فلنا ذلك لوجود المانع فلا ينافي الاقتضاء قوله اي الحياة بالنسبة الينا مشروطة باعتدال المزاج انما قال بالنسبة الينا احترازا عن حياته تعالى فانها غير مشروطة بذلك اذ لا يتصور هناك اعتدال مزاج قوله مواضع الاعراض بالنسبة اليه اي بالنسبة الى ذلك الموضوع بطلب الخواص والاثار المطلوبة منه قوله وهي عبارة عن الجسم المركب من العناصر الاربعة هذا عند الحكماء واما عند المعتزلة فالبنية عبارة عن مجموع جواهر فردة يقوم بها تاليف خاص لا يتصور قيام الحياة باقل منها والاشاعرة لم يشترطوا البنية بل جوزوا قيام الحياة بجوهر واحد قوله احتج المثبتون بان الحياة قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع ولا شك ان المجموع من هذه الحيثية شيء واحد اما وحدة حقيقية او اعتبارية فان لم يكن الحياة [illegible]

اوليام يكن حيا لنفس كما في سائر الاعضاء المتعلقة عن البدن ٢

ساريه فيه كلام وان كانت سارية فلابد في وحدتها الحقيقية من وحدة محلها وحدة حقيقية ولا يكفي في عروض الوحدة الحقيقية للامور المتكثرة بواسطة صورة او هيئة وحدانية كما في الشير والمعجون قوله واحتج بان الارادة ما يخلق القدرة هذا رد الاستدلال بهذه الطائفة بما ذكره الكرخية لابطال مذهبهم لاثبات المذهب الاول حين رد عليه كما توهم ان بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدلول ثم الظاهر انه عدم الحياة عما اتصف بها لان هذا القدر محقق هناك دون الزائد عليه قوله ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض هذه الكيفيات النفسانية ايضا مخصوصة بذي الحياة الا الصحة و المرض فان افعال النبات من الجذب والهضم وغيرهما اذا كانت سليمة كان النبات صحيحا وان كانت مادفة كان مريضا قال الكاتبي ان التعريفين المذكورين لا يساولان صحة النبات ومرضه لان الملكة والحال من الكيفيات المخصوصة بذوات الانفس والنبات ليس منها وفيه بحث لان النبات له نفس نباتية يصدر عنها افاعيل مختلفة مسماة بالافعال الطبيعية اللهم الا ان يخص الحال والملكة بالنفوس ذوات الشعور ونقدم الملكة على الحالة النوعين مع تأخرها عنها في الوجود لكونها اكمل القسمين واقوى فيما يناسب ايهما من اقتضاء سلامة الافعال وآثمها فان صدور اصل الافعال منسوب الى الموضوع وصدورها بوصف السلامة او الآفة منسوب الى الملكة واي الحال على الموضوع عن الصادر عنه كما يشعر به عبارة الكتاب فيهما والمرض المذكور يقابل الصحة تقابل الضدين وقد يفسر بعدم الملكة واي الحال المذكورين في تعريف الصحة فان هذا العدم كاف في عدم سلامة الافعال التي يا لآفة فيهما ح تقابل العدم والملكة قوله لان كل احد يدرك بالضرورة هذه الامور بعني انها امور وجدانية لا شبهة في وجودها وحقائقها معلومة تتميز بعضها عن بعض وعما عداها بالوجدان ايضا فوق ما يتصور من التعريفات التي تذكر لها فهي غنية عنها الا ان يراد بها تفسير الالفاظ الموضوعة بازائها وتحقيق تلك الكلام في هذا المعنى قوله والسبب المعد لاصل اللذة قالت

والضابط في التعريض التقابلين التضاد وعدم الملكة انه ان لم يكن اتصاف الموضوع بالقابل الآخر عدم الاول من غير وجود شيء آخر بالحقيقة بل يجيء بها يقابل العدم والملكة كان الصورة فان مجرد زوال الكيفية المخصوصة بالحس والحركة كاف في اتصاف شخص مثلا بالموت وان لم يكن كاف بل لابد من وجود شيء آخر كان يقابل التضاد فان زوال السواد مثلا عن موضوع في اتصافه بالبياض محال ان يكون متصفا بشيء آخر بل لابد من وجود لون البياض فيه حتى تتم تقابل التضاد ع

الحكماء ان لوجود الحوادث في عالمنا هذا مبدأ عاما هو الفيض وان فيضه انما
يخصص بحسب تخصص قبول المواد فوجب ان نعرف الاسباب المعدة
لوجود هذه الكيفيات النفسانية واعلم ان الفرح والغم والغضب
والخوف كيفيات تابعة لانفعالات خاصة بالروح الذي في القلب ثم ان
تلك الانفعالات والكيفيات لما تعدلها قد تشتد وتضعف لا بسبب الفاعل
الفياض بل بسبب اشتداد استعداد الجوهر المنفعل وضعفه فالاول
الفرح سبب جسماني يسمى سببا معدا وسبب نفساني يسمى سببا فاعليا
ولاشتداده ايضا سبب وهكذا الحال في الغم قوله والاسباب المعدة
لاصل الغم مقابلات هذه الاسباب فيما قلة الروح كما في الناقه والمنهوك
بالمرض والشيخ واما غلظ الروح كما في السوداوي واما رقته كما في المرأة
واما كدورته كما في السوداوي ايضا ويندرج في هذه الاسباب اي الاسباب
الفاعلية للفرح ولا يخفى ان الاحساس بالمحسوسات الملائمة وتذكر الامور
الملائمة راجعان الى العلم والباقية راجعة الى القدرة فهما مرجعا الكل كما
ان الجهل والعجز مرجعا النقصان ويندرج فيها ايضا مقابلات الامور المندرجة
في العلم والقدرة والاسباب الموجبة لشدة الفرح او الغم هي شدة
الاسباب الموجبة لاصلهما وهناك شيء آخر موجب للشدة وهو تكرر الفرح
او الغم لان الجسم الواحد اذا تكيف بكيفية مرارا حصل فيه استعداد تام لقبول تلك
الكيفية الا ترى ان الجسم اذا سخن مرارا كان اسرع تسخنا واشد سخونة وتبع
الفرح امران احدهما قوة الطبيعة وسعة الامور الثلث المذكورة والثاني تحلل
الروح ويتبعه شيئان الاول الانبساط للطف القوام الموجب له والثاني انجذاب المادة
الغاذية اليه لان الروح اذا تحرك بالانبساط الى خلاف جهة الغذاء وجب
ان يستتبع الغذاء اما للملازمة صفائح الاجسام واما لامتناع الخلاء وتبع
الغم ايضا امران الاول ضعف الطبيعة وسعة الثلاثة اشياء خروج مزاج
الروح عن الاعتدال واستعداد الروح للتحلل وقلة تولد ما يتحلل والثاني
تكاثف الروح بسبب البرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لسدة اجتماع الروح

ويتبعه شيئان الاستعداد لعدم الانبساط وعدم انجذاب المادة الغاذية
اليه قوله احدهما الغضب الثابت اذا كان الغضب ثابتا وكان الانتقام
غير مأيوس منه لغاية صعوبته ولا متيقن به لغاية سهولته كانت النفس
مشتاقة اليه ابدا جاعلة للمغضوب عليه نصب العين فتورثه ذلك حقدا
ولا اشتياق لها الى ما ايست منه لانه كالممتنع ولا الى ما تيقنت بسهولته
لانه كالحاصل فلا يورثها حقدا فلذلك لا يتصور حقد من السلطان و
رعيته قوله والاصم والمنطقة وغيرهما المنطق يطلق على معنيين
احدهما المجذور وهو العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسه والثاني هو
الذي لكسره صحيح من الكسور التسعة اي من النصف الى العشر والاصم يقابله
بالمعنيين ومن لطيفة المفصل الاولية والمركب عنى كون العدد بحيث لا يعده
الا الواحد وكونه بحيث تعده غير الواحد ايضا قوله اقصر الخطوط الواصلة
بين النقطتين هذا ما ذكره ارشميدس قال الامام وفيه شك لان الخط
المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير الا تلك النهايات
المخصوصة فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك النهايات الاولى بل زالت و
حدث نهايات اخرى فتبين ان المستقيم والمستدير والمنحني انواع متخالفة
وان الاستقامة والاستدارة والانحناء اما فصول منوعة واما لوازم
للفصول المنوعة فيستحيل زوالها مع بقاء ذات الخط واذا كان كذلك
استحال انطباق احد هذه الانواع على نوع آخر منها فامتنع ان يوصف
المستقيم مثلا بانه ازيد او انقص من المنحني او مساو له وظهر من هذا
ان ما يقال ان كل قوس فهي اعظم من وترها كلام مجازي على سبيل التخييل
الكاذب وقد اجيب عنه بوجهين احدهما انا لا نم انه اذا وجد المستقيم لم يبق
تلك النهايات المخصوصة التي هي المستدير بل ذات ذلك الخط باق بحاله لكن زال
عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان يجوز
زوال كل منهما الى الآخر والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير جائز
مع بقائهما على حالهما كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو حتى تعود الى وضعها

فان محيط دائرة على سطح تلك الكرة ينطبق على خط مستقيم في ذلك السطح
غاية ما في الباب ان الانطباق ههنا تدريجي وفي المستقيم مثلا دفعي على
انه لا لزم اعتبار الانطباق اصلا في التساوي والحكم وللكلام ههنا مجال
مجال مع تفصيل في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة الدحرجة قوله ورسم
ايضا بانه الذي ذكره اقليدس وهو ظاهر والمراد بانطباق اجزائه المفروضة
على الاجزاء المفروضة في ذلك على جميع الاوضاع وهذا المعنى لا يوجد
في غير الخطوط المستقيمة كما لا يخفى وقد رسم المستقيم بانه الذي اذا
اثبت نهاياه وتحرك لا يتغير وضعه وقد رسم ايضا بانه الذي اذا وقع طرفه في
امتداد شعاع البصر ستر وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة فان اريد
اراد ان يعرف استقامة القدح او نحوه في امتداد الشعاع قوله ولا شك في وجود
الخط المستقيم قد يقال لا بد له من دليل لجواز ان يكون الخطوط كلها منحنية
قليلة الانحناء فلا يدرك بالحس انحناؤه وكما انه موجود فالدائرة ايضا
موجودة ان اراد العاقل التمثيل فهو لا يفيد اليقين وان اراد توقف وجودها
على وجود الخط المستقيم فهو ممنوع لان القوس المنطبق على سطح مستو اذا اثبت
احد طرفيها وحرك الآخر الى ان يعود وحرك الآخر حصلت الدائرة واعلم
انهم قالوا اذا تحرك نقطة في سمت واحد حدث خط مستقيم واذا اثبت
احد طرفيه وحرك الآخر الى ان يعود الى وضعه الاول حدث دائرة كاملة
واذا قطعت الدائرة بنصفين واثبت الخط المنصف على حاله وحرك النصف الى ان يعود
الى وضعه حدث كرة وهذه كلها تخيلات لتسهيل تصور هذه الامور والا فالنقطة
متاخرة عن الخط المتاخر عن السطح المتاخر عن الجسم ضرورة تاخر العارض
عن المعروض فكيف يوجد المتقدم بحركة المتاخر قوله لان موضوع الخط
المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو الحكم الثاني
صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط
مستدير وعلى تقدير تسليم الصحة نقول لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستواؤه
شرطين لحال الخطين في الموضوع الواحد القابل لذاته لتعاقب المشروطين

ان اجزاءه المفروضة ينطبق على الاجزاء المفروضة من تلك على جميع الاوضاع

عند تعاقب الشرطين عليه لا جزئين للموضوع ولا لازمين له حتى يلزم ما
ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن غير رضا بما
اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود بان عدم تضاد المعروضين
لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا ترى ان الاسود والابيض لا يتضادان
لصدق الجوهر عليهما مع ان عارضيهما متضادان فان استدل بانهما لا يتواردان
على خط واحد فجوابه ما مر قوله معه احاطة الحد او الحدود بالجسم هذا
تعريف للشكل العارض للجسم واذا ابدل الجسم بالمقدار يتناول العارض
للسطح ايضا وقوله كالكرة تمثيل للشكل بعد التنبيه على ان المراد بالحد
ههنا هو الطرف قوله يكون المجموع خلقة فهي مركبة من الكيفيات المحسوسة
اعني اللون ومن الكيفيات المختصة بالكميات المتصلة اعني الشكل باعتبار
الخلقة يوصف الشخص بالحسن والقبح قوله وهو المضاف الحقيقي اي
هو الذي عد من المقولات واما المشهوري فهو مركب من المقولة ومعروضها
وقد يطلق المضاف على المعروض وحده كما ذكر في الملخص لا غرض يتعلق به
قوله هو نسبة النسبة يطلق على جميع مقولات الاعراض من حيث انها حاصلة
في موضوعاتها كما ان العرض يطلق عليها باعتبار عروضها لها وقوله الى تعقل
هيئة اخرى اي الى نسبة اخرى معقولة معها قوله فان النسبة التي هي غير
الاضافة النسبة من حيث هي لا تتصور الا بين شيئين اعني المنسوب والمنسوب اليه
ويكون تعقلها موقوفا على تعقل كل واحد منهما ولا يكون تعقل شيء منهما من حيث ذاته
موقوفا على تعقلها ولا استلزام له وقد تكون لبعض النسب كونها على صفة
حالة اخرى وهي ان يكون بازائها نسبة اخرى لا تعقلان الا معا وتسمى نسبة
متكررة كالابوة مثلا فانها كونها نسبة بين ذاتي الاب والابن موقوف
تعقلها على تعقلهما بازائها البنوة التي حالها كذلك فهذه النسبة المتكررة
هي مقولة المضاف بخلاف سائر النسب فالطرفان في المضاف كلاهما منسوب
بخلاف النسب التي هي غير المضاف فان احد الطرفين منها منسوب والآخر منسوب اليه
فقولنا الشيء في نسبة الخ لا يوجد الطرفان فيها من حيث هي نسبة متبادرة

وقاره في المختصر بالكميات مع ان عادتهم
جرت بذكر صاحبها دا بالحسب ما نهم اقتدوا
لا وكل العرض الذي هو عرض واصل اعني
الشكل ولم يلتفتوا الى العارض الذي هو تابع
والا فالمناسب ماذكرتم ع

قال قيل التحديد انما هو للمركبات
والمحض العالي بسيط والاجناس
العالية اجيب بان ماذكرنا لا
له ورسم لا لانه حد حتى ينافي بساطته
ع

قوله غير اضافة ولفظ انه منصوب عامله لا يوجد ولا بد من تقدير لفظ
نسبة بعد قوله النسبة الى ان يوجد الطرفان فيهما قوله احدهما وجوب
الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا نسب احد المشهورين
الى الاخر وجب ان ينعكس تلك النسبة بان ينسب الاخر اليه ايضا بانه اذا اخذ
كل احد منهما من حيث انه مضاف مشهوري وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف
ونسب الى الاخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب للانسان
لم يقل الانسان انسان للاب واما المضاف الحقيقي فلانه في حد التصور
انعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة للبنوة قوله يخالف الانعكاس الحلي
المذكور في المنطق خص بالذكر الانعكاس الحلي لانه محل الاشتباه ووجه
المخالفة ان الانعكاس الحلي يجعل فيه المحمول موضوعا والموضوع محمولا وههنا
يجعل متعلق المحمول موضوعا ثم يقال بكر ذلك لمتعلق مضافا الى الموضوع
ويجعل محمولا ويحذف من البين ما كان محمولا في الاصل قوله والاخرى وجوب
التكافؤ هذه خاصة شاملة للحقيقي والمشهوري والاصل فيها الحقيقي فان
احدى الاضافتين يجوز ان يكون موجودا بدون ذات الاخرى كالاب والتكافؤ
بحسب كل واحد من الوجودين الذهني والخارجي قوله يعرض للمضاف اضافة
اخرى وكذا نقول بالنسبة الى الاضافة العارضة له فيلزم التسلسل مع تعدم
وامارانه لا يلزم من وجود طبيعة في الخارج وجود جميع افرادها فيجوز ان يكون
اضافة الاول كالابوة مثلا موجودة في الخارج ويكون الاضافة العارضة
لها بالقياس الى محلها اعني حالتيها من الاعتبارات الذهنية ينقطع التسلسل
بانقطاع بانقطاع الاعتبار وحاصل الاعتراض ان زيدا مثلا يحتاج في كونه
مضافا الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضافا الى اضافة
اخرى عارضة لها بل هي مضافة بذاتها فلا تتسلسل الاضافات والجواب ان النفس
ليس من هذه الحيثية بل من حيث ان الابوة لا محالة حالة في محل فيعرض لها
اضافة اخرى بالقياس اليه كما مر ونقض الطالب بما كان مفهوم الابوة
مغايرا لمفهوم حصولها في محلها كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها

واما حصولها في المحل فليس لها مفهوم وراء كونه حصولا في ذلك المحل فلا جرم
كان حصول ذلك الحصول في المحل نفس ذاته على ما ليس بتابع وجود الوجود
لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشيء وكيف لا ويحقق
الشيء بنفسه يتقدم بالذات على حصوله في محل ولا تحقق يتقدم الشيء على نفسه
قوله لكانت مشاركة لغيرها في الوجود وممتازة بخصوصيتها عنها والتصاف
خصوصيتها بالوجود متقدم على وجودها لان الشيء ما لم يتصف بالوجود لم يكن
موجودا لكن اتصاف ماهيتها بالوجود اضافة سابقة على وجود الاضافة فيلزم
تقدم وجود الاضافة على نفسه اذ لا نم لزوم تقدم وجود الاضافة على نفسه
بل غاية انه يلزم تقدم وجود فرد من افراد الاضافة على وجود
فرد من افراد الاضافة على وجود فرد آخر منها قيل عليه ان المقدر وجوده
هو طبيعة الاضافة لا فرد من افرادها والذي يلزم تقدمه على وجود الطبيعة
وان كان اضافة خاصة لكن وجود الفرد من كل طبيعة هو بعينه وجود
الطبيعة فيلزم تقدم وجود الطبيعة على وجودها فان الطبيعة لا وجود
لها سوى وجود افرادها فيجوز توقف وجودها في ضمن فرد على وجودها في
ضمن فرد آخر فان قلت على تقدير كون الطبيعة موجودة بوجود مغاير
لوجودات افرادها لم يلزم ما ذكر الا كون وجود طبيعة الابوة مثلا
موقوفا على وجود طبيعة الاتصاف فلا محذور ايضا قلت ان الكلام في
توقف وجود الطبيعة الجنسية التي هي المقولة على وجودها فيلزم تقدم
الشيء على نفسه قوله فان اتصاف الشيء بالوجود هو الاضافة بمعنى
الانضمام اي الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة
التي هي الاضافة فلا يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على
نفسه وانت تعلم ان هذا السؤال لا يختص بتقرير الدليل الثاني على هذا
الوجه بل يتناول تقريره الاول ايضا وقد اجيب عنه بان الانضمام يستلزم
الاضافة الى المنضم والمنضم اليه فان ما يتصل بصفتين لا تعقل الا منتسبا
المقصود ويمكن ان يقال لا يلزم من تقدم الانضمام على وجود الاضافة ان تقدم

بخصوصيتها ومابه الاشتراك مغاير لما به الامتياز موجود الاضافة مغايره

فلا منع على اللزوم بل على بطلان التالي وهو توقف وجود الطبيعة على وجود ما هو

لا يلزم من ان يكون وجود طبيعة الاضافة موقوفا على وجودها في ضمن فرد ويتقدم الشيء على نفسه غايته
انه يلزم ان يكون طبيعتها الا في ضمن فرد موقوف على طبيعتها في ضمن فرد وهو محض
٢

عليه بان الصفتان المتوعان على المتاخرتان عنه فلا يتم الاستدلال
يلزم عدم تناهي الاضافة الموجودة المترتبة في الاعيان بهذا اللزوم مع وما ذكره
من البيان لا بعده لان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد
لا ترتب بينها وان كانت مراتب الاعداد في انفسها مترتبة وما ورد على الدليل
الاول من ان العاقل بوجود الاضافة ليس على الوجود افرادها كلها بل وجود بعضها
احتمالا في ان يكون بعضها موجودا دون بعض وارد ههنا وعلى الدليل الرابع
ايضا **قوله** والثاني مع ان بناء على الخط برهان التطبيق وورد عليه ان هذه
الاضافات العارضة له تعالى بالنسبة الى الموجودات لا ترتب بينها وان نفيت
على ان الكل متفقون على انه تعالى ليس له صفات موجودة غير متناهية كان جدلا
لا برهانيا **قوله** ومع بعض الاختلاف الاتفاقي فرع الاختلاف والاتفاق
على اتصاف كل واحد من الموضوعين بما يخصه من المضاف فيمتنع اذ لو لا الاختصاص
المذكور كان اي صالح الموضوعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك
تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق **قوله** اما باعتبار امر زائد في الطرفين
اي باعتبار امر حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما كما صرح به في سائر الكتب
وكما هو المتبادر من العبارة عند الاطلاق فلا يرد انه لولا ان يكون للمعلوم
مطابقا للصورة الحاصلة في العالم لما كان معلوما له دون غيره وصف المطابقة
امر زائد على ذات المعلوم وذلك لان المطابقة ليست صفة حقيقية قائمة بذات
المعلوم الا ترى انه لا يختلف حال المعلوم في نفسه بسبب تعلق العلم به كلا
العلم فانه صفة حقيقية قائمة بذات العالم لاجلها صار عالما وكذا الحال في امثال
هذه الحالات من غير ان يتحقق في شيء منها امر موجود محصل **قوله** انما هو النسبة
الشيء الى المكان الذي هو فيه لانه نفس هذه النسبة اي الاين هيئة تعرض للشيء
باعتبار حصوله في مكانه وليس نفس هذه النسبة التي هي حصوله في مكانه وهذا على
قول من جعل الاين جنسا عاليا ومن جعله داخلا تحت جنس النسبة الشاملة له ولما
عداه من المقولات النسبية فسره بالنسبة التي هي حصول الشيء في مكانه فلا اشعار
المص القول الاول وجب تاويل عبارته بما ذكره الشارح والمكان يخضع للجسم

هو ما يملؤه ولا يسع معه لغيره ولا يكون الا واحدا وغير الخاص ما ليس كذلك وهو
متعدد مختلف بحسب القرب والبعد من الخاص كالبيت والبلد والاقليم و
المعمورة الى غير ذلك **قوله** ولا شك ان كون الشيء في مكانه يكون نسبة الى المكان
من جزئه ينظر منه ولو اذا ان يكون النسبة ذاتية لذلك الكون وقد عرفت فيما سبق تحقيق
الحركة والسكون على راي المتكلمين وان المتحيز لا يخلو عن الحركة والسكون الا آن حدوثه
واما الاجتماع والافتراق فلا يعقلان الا بين متحيزين سواء كانا ساكنين او متحركين
او احدهما ساكن والآخر متحرك **قوله** لان الكمال لا يكون في الشيء بالقوة ثم
يخرج الى الفعل الاول ان يقال كمال الشيء ما يمكن حاصلا له بالفعل ليندرج
الكمالات الذاتية الحصول كما في العقول وما ذكره من الاول يتضمن نوعا من الحركة كما في الكمالات
الاولية على رايهم وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان ما في القوة نقصانا و
الفعل تمام بالقياس اليها وكانه صرح بذكر القوة بسبب على هذا المعنى لان
سبق القوة شرط في الكمال اذ يمكن تصور القوة وفرضها وقد يعتبر في مفهوم
الكمال كونه لا نعلم ما حصل منه كما في نقص اللذة لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب
ان يكون الحركة ايضا مما حصلها عندها **قوله** بخلاف الحركة فانه اذا حصلت صار
الشيء بها بالفعل من حيث ما يتعلق بتلك الحركة شيء بالقوة اي يبقى فيه شيء بالقوة
من جهة اجزاء تلك الحركة المتصلة التي هو بها متحرك بالفعل بالقوة والفعل كلاهما
في ذات شيء واحد هو الحركة بمعنى القطع واما الحركة بمعنى التوسط فهنا كالمبادي
اذا حصلت كانت بالفعل لم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها ثم يلزمها ان يكون فيها
نسب بالقوة الى حدود المسافة لكن تلك النسب عارضة لها غير معتبرة في ذاتها
واما كون الحصول في المنتهى بالقوة فمشترك بين الحركتين لازم لهما فان الجسم ما دام
متحرك لم يكن حاصلا في منتهى المسافة ومع الحصول فيه ينقطع الحركة بالكلية فظهر
ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال وفيما هو الذي يليه
ذلك الكمال وبقيد الاولية يخرج الكمالات الثانية وبقيد الحيثية المتعلقة بالاول
يخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعني الصور النوعية للاجسام فانها كمالات
اول لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا بخلاف الحركة فانها كمال اول من

اشارة الى ان ظاهر عبارته يشعر
ان يكون الاين نسبة الى المكان

هذه الحيثية فقط وذلك لانها في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور
النوعية وانما اتصف بالاولية لاستدعائها ترتب كمال آخر عليها بحسب قوتها بالقوة
معا فهي اول بالقياس الى ذلك الكمال قوله فهو ان الحركة هو حصول الجسم في
مكان بعد حصوله في مكان آخر اورد عليه انه يصرح بان الحركة هي مجموع الحصولين
فلو فرضنا جسما سكن في مكان زمانا ثم انتقل الى مكان آخر وسكن فيه زمانا آخر
لزم ان يكون السكونان معا حركة زمانها ساعتان والصدر ما حققه بطلانه و
يمكن ان يجاب عنه بانه اراد بذلك المجموع مجموع الكون الاول في المكان الثاني
والكون الاخير في المكان وليس ما ذكرته حده لها وقد تقدم ان الحركة على
مذهبهم هي كون الاول في المكان الثاني وان الجسم في المكان الثاني لو وصف
بالحركة في الآن الاول ويوصف ايضا بالسكون في الآن الثاني فانقطاع
الحركة عند حصوله في الحيز الثاني ليس في الآن الاول بل في الآن الثاني
فاندفع الاشكال الذي اورده الشارح بهذه الغاية ما حققوه على قاعدتهم
ولا يخفى عن شوب لان القائلين ببقاء الاعراض يلزمهم ان يكون كون واحد
بالشخص تارة حركة وتارة سكونا ويكون الفرق بينهما كالفرق بين الشاب والشيخ
واما جعل مجموع الكونين حركة على ما اختاره الشارح فيستلزم ان يكون السكون
اعني كون الجسم في مكانه الاول جزءا من الحركة فان قلت ويستلزم ايضا ان يوصف
الجسم بالحركة في المكان الاول لوجود جزء من الحركة فيه كما يوصف بها في المكان
الثاني لوجود جزء آخر منها فيه قلت لهم ان يقولوا الحركة لا يتصف بالوجود الا
عند وجود الجزء الآخر فلا يوصف الجسم بالحركة الا عند وجوده قوله فان المتحرك
اذا لم يصل الى المنتهى دل على ان الحركة بمعنى القطع بل الزمان الذي هو مقدارها
ايضا مما يستحيل وجودها في الاعيان هذا وقد اعترض عليه بان ما ذكره يدل
على ان اجزاءه لا توجد معا في شيء من الآنات وليس يلزم من عدم وجودها في
الآن الذي هو وجود خاص انه لا توجد اصلا لجواز وجودها في زمان لو نشتغل
ان ما ذكره يدل على ان الحركة المتصلة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال
الوصول اليه ولا بعده فلا يتصف بالوجود اصلا فان قلت هي حال الوصول

اي بحتاج بسبب الرو ... الذي ذكرها
الشارح ان الحركة عبارة عن
حصول الجسم في المكان الثاني
وذلك عند حصول الجسم فيه فقد
استكملت فلا يتصف فيه بها
فلا يتحقق ما هيه الحركة في ذلك
انقطاع الحركة في المكان الثاني
انما هو في الآن الثاني لا في الآن
الآن الاول بالجسم يتصف بها
في الآن الاول ٣

متصف بانها وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شيء من اجزائه قلت
حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل
في الجزء الاول من الزمان لا بد ان يكون مغايرا لما يحصل في الجزء الثاني
لا شك ان يكون الموجود عين المتقدم فيكون هناك اشياء متغايرة متعاقبة
لا يتصل بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لاستحالة اتصال الموجود بالمعدوم
كذلك كل واحد منها حاصل دفعة لا تدريجا قال وان عنى بالحركة حالة
المتحرك المتوسطة للمتحرك فيما بين المبدا والمنتهى من المسافة حالة مخصوصة
معلومة بعادتنا لكن يعتبر عنها تارة بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة
يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه واخرى بانها
كون الجسم بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين
يحيطان به ولا شك ان حال الجسم في المبدا والمنتهى والآن الذي هو فيه زاد عنها
ليس كذلك وهذه الحالة امر ثابت متوسط صفة واحدة شخصية موجودة
دفعة مستمرة الى المنتهى ويستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي
باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبها الى تلك الحدود سيالة فهي باستمرارها
وسيلانها يفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار فهذا الامر الممتد هو المنطبق
للزمان والمنطبق عليه وعلى المسافة ايضا وقد عرفت انهما حادثان لا وجود
لهما في الاعيان قال فان قيل الكون في المكان يعني ان مفهوم الكون
كلي وكذا مفهوم المكان والآن والقبل والبعد فاذا تقيد الكون بهذه القيود
الكلية كان كليا ايضا والكلي لا وجود له في الاعيان بل الموجود فيها
افراده فالموجود فيما بين المبدا والمنتهى افراد من الكون يزول بعضها ويوجد
بعض آخر منها فلا يكون هناك للمتحرك صفة واحدة شخصية مستمرة الى المنتهى
كما زعمتم ومحصل الجواب ان تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان
وما فيه الحركة فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالعدد
هي التوسط الحاصل لموضوع واحد بالتشخص في زمان واحد في نوع واحد ويلزم
من ذلك ان يكون من مبدا ومنتهى معينين ثم ان اختلاف نسبة هذا التوسط

الا اذا ما يحد ... الطرف وهو
السطح ان فرضنا المسافة خطا
وخطا ان فرضت سطحا وسطح
ان فرضت جسما وانما يعرض
حقيقة الاكثر لان المقصود استمداد
المسافة حتى يفرض عليه الحدود
والمحقق كان في ذلك ٣

المتشخص بلا حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعددا

في ذات هذا المتشخص بل في عوارضه واحواله كما في شان الحرارة والرطوبة

وبما حققناه لك اندفع ما يقال من ان تخصصه بهذا المكان وذاك المكان وان

لم يقتض تعدده لكنه لا يابى ان تعدد بتشخصات آخر والقول بان وصول

المتمكن الى كل حد يوجب قسمة في المسافة باختلاف الاعراض ويحصل بذلك

شخص آخر وينعدم الشخص الاول مردود بما تحققت من ان اختلاف الاعراض

لا يوجب قسمة خارجية بل وهمية على انا نقول ان القوم حاكمون بان للمتحرك حالة

موجودة وان تلك الحالة توجد في كل آن في الزمان الذي هو متحرك فيه فلا

يخلو اما ان تكون هناك حالة مستمرة كما ذكرناه واما ان تكون له في كل آن

وفي كل حد حالة اخرى والثاني باطل لان تلك الحالات المتعددة بالتشخص ان

اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب

المسافة من الحدود التي لا تنقسم في امتداد المسافة وقد عرفت بطلانه

وان لم تتصل بعضها ببعض كان هناك سكون فلا يكون في ذلك الزمان

متحركا ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى وهو باطل فرضا وجب ان يكون حالة

واحدة بالشخص باقية بعينها ما دام الجسم متحركا متوسطا بين المبدا والمنتهى لا يقال

ما ذكرتم يبطل مذهبكم ايضا لان تلك النسب ايضا ان كان بين متعاقبة متصل بلا فاصل

لزم ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود وان لم يكن متصلا كان هناك زمان سكون

لانا نقول ان المسافة متصلة في ذاتها لا يمكن ان يفرض فيها حدان متصلان

والزمان ايضا متصل في ذاته لا يمكن ان يفرض فيه آنان متتاليان بلا فاصل

فالحركة الواحدة بالتشخص بحيث يمكن ان يفرض في المسافة حدود وفي زمانها آنات

ويكون بين كل حدين من المسافة جزء منها قابل للانقسام وكذا بين كل آنين جزء

من الزمان قابل للقسمة على قياس الخط والنقط المفروضة فيه وليس يلزم

من ذلك انقطاع تلك الحركة في نفسها في ذينك الجزئين من الزمان والمسافة

بل يلزم عدم اعتبار نسبتها الى الحدود التي يمكن فرضها في ذلك الجزء من المسافة

وهذه النسب التي يعرض الحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية

فان المتحرك اذا كان في حد من حدود المسافة حاذاه بعض الاجسام الساكنة التي ليست محاذية له في حد آخر وهكذا في سائر الحدود ٢

حاصل الجواب انا نختار ان تلك النسب ليست متصلة ولا يلزم من ذلك قوله فيلزم سكون المتحرك بين الآنين وانما يلزم ذلك ان لو كان عدم اعتبار تلك النسب بعدم الحركة في نفسها وليس كذلك فانها امور اعتبارية يلزمها بحسب الاعتبار والفرض لا بحسب الفعل ٢

تقابل التضاد قوله لانه قد ذكر مما من قبل حيث قال وقد تتضادان ذاتا وعرضا

فيه بحث لان ما ذكره من التضاد بالذات او بالعرض انما هو من ذاتي المبدا

والمنتهى كما مر والكلام هيهنا في نفسهما فالاولى ان يقال ان مبدا الحركة ومنتهاها

لذاتهما ولذا اذ كونه مبدا او منتهى هذان العارضان اما ان يكونا معتبرين

بالقياس الى الحركة واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فالاول

على سبيل التضايف والثاني من التضاد ويدلك على ما ذكرنا انه اذا كان

من مفهومين معينين تضادا بالذات لم يمكن ان يسلب عنهما ذلك وثبت لهما

تضاد بالعرض فقط قوله اي المحرك والمتحرك لا يكونان متحدين لا يمكن ان

المعروض الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر القابل للمكان المتصف

بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث فتلك الصورة

يعني الصورة هو القابل في ذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية واما الهيولى

والصور النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بما بين الحركتين معا

بالعرض والمعروض الحقيقي لحركة الكيفية والكمية هو الهيولى التي محل

للمقادير والكيفيات قابلة اياها فهي تتصف بما من الحركتين اصالة وبالذات

وما يجاورها تتصف بها على سبيل التبع وبالعرض اذا عرفت ذلك فنقول لا

يجوز ان يكون المتحرك هو بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرضت

له المتحركية حقيقة هو الشيء الذي عرضت له المحركية حقيقة واستدل على

ذلك بوجهين حاصل الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة موجبة

اي تامة للحركة والا لكان علة للجزء الاول منها فيدوم ذلك الجزء بدوام

ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها فلا تتحقق الحركة المركبة منهما ولا شك

ان المتحرك امر مستمر فلا يكون علة محركة واستعلم ان هذا انما يدل على ان الامر

المستمر لا يكون وحده علة مستقلة لوجود الحركة فيلزم منه ان لا يكون المتحرك

الذي هو مستمر محركا لنفسه كافيا وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان

يكون مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال حالة الملائمة ويكون تجدد اجزاء

الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة كما ذهبوا اليه في الطبيعة

لانه محركة عندكم للجسم مع كونها مستمرة وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة
في الخارج هي الحالة المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود باقية بشخصها
الى منتهى المسافة وانها لا جزء لها بحسب امتداد المسافة وان النسب العارضة لها
بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة عوارض مفارقة لها لا يفيدها
تعددا تشخصيا ثم لا يجوز ان يكون المتحرك المستمر بعضا لوجود هذه الحركة
المستمرة لا يقال ملزم استمرار هذه الحركة ما دام ذات هذا المتحرك موجودا
لانا نقول جاز ان يفقد هناك ما هو شرط لاستمرار هذه الحركة مع بقاء
ذات المتحرك الذي هو المحرك موجوده قال الكاتبي غرض المستدل ههنا ان
المحرك للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر في اقتضاء الجسم للحركة
زوال حالة ملائمة او شرط آخر لم يكن المحرك ذات الجسم وحده مع زوال
تلك الحالة فلا يقدح في ذلك الغرض لكن لا يتم به الدلالة على ان في الاجسام
قوى هي مبادي حركاتها والوجه الثاني مبني على اشتراك الاجسام في
واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية لحركة نفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك
حقائق مختلفة متشاركة في كونها جواهر ممتدة في الجهات فيقتضي بعضها
حركة نفسه دون بعض آخر وعلى تقدير التساوي في الجسمية جاز ان يكون
اقتضاؤها للحركة مشروطا لا يعم ولا يدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو
المحرك بعينه ان يعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات قال السابعة الى اخره
سؤال وارد على الدليلين بهذا السؤال نقض اجمالي فان الطبيعة امر
مستمر الوجود كالمتحرك وعام للاجسام فيجري الدليلان فيها مع تخلف الحكم عنها
ومن الجواب عن النقض نظر لانه جاز في اصل الدليل فيقال كما جاز ان يكون
الجسمية المقتضية للحركة لا مطلقا بل في حال من الاحوال الى آخره الطبيعة
وان كانت مختلفة الحقائق في الاجسام الا انها قد تتحد في اجسام متعددة مع
اختلافها في الحركة كما في الجزئين احدهما ساكن والآخر متحرك فيحتاج في دفع
العموم والدوام في الاجسام المتوافقة الطبيعة الى ان اقتضاء تلك
الطبيعة للحركة مشروط بامور اخر فكذا يقال في اقتضاء الجسمية للحركة

يقدم اعتبارها لا تقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها بحيث اي حد عرض
في مسافة فيها يعرض لها انها كانت فيه في آن خالف النسبة الى ذلك الحد عرض
حاصل في حد او آن سابق او لاحق فاتضح بما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط
واحدة بالتشخص مستمرة فيما بين المبدا والمنتهى كما قرره الشارح وهذا ما وعدناك
بيانه فيما سلف واما تقرير شبهة زينون والجواب عنها فقد مر في الكلام على الجزء الذي لا يتجزى
كيفية قال والحركة تتوقف على ستة امور اراد تتوقف الحركة عليها اي لا بد
في تحقق الحركة من هذه الامور الستة على ما صرحوا به والا فالزمان والمكان مقدار
الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف يتوقف هي عليه وايضا
منتهى الحركة قد يكون متأخرا في الوجود عن الحركة كما اشار في حركة التبييض
فلا يتصور توقف الحركة عليه قال الموضوع للحركة اي المراد بالمنسوب اليه
هو المقولة الخ وقعت فيها الحركة لا موضوع الحركة كما يوهم العبارة لان الموضوع
داخل في العلتين ولا شك ان الحركة تنسب الى المقولة ايضا فيقال الحركة في
مقولة كذا او فيها اي يتحقق فيه وقوع الحركة فيها واعلم ان الحركة من حيث
انها عرض لا بد لها قطعا من موضوع هو علة قابلة للحركة ومن حيث انها ممكن
لا بد لها من علة فاعلة ومن حيث انها امر ممتد غير قار او سيال لا بد لها ايضا
الامر الممتد لا بد لها من زمان ومنطبق ولا بد لها ايضا لذلك من مسافة
وما يجري مجراها واما استلزام الحركة من هذه الحيثية للمبدا والمنتهى فانما
يظهر في الحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة الدائمة المستمرة
ازلا وابدا كحركات الافلاك على راي الحكماء فلا يتصور فيها ثبوت مبدا
ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورات مخصوصة انفرض لها مبدا
ومنتهى ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا تتوقف على ما لا وجود له بالفعل
ولا تستلزمه ايضا فالحركة لا تستلزم المبدا والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة
لامكان فرضهما بفرض انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما ذكره الشارح
من ان الحركة لما كانت كما لا كان لها خروج من حالة فيكون الحركة عندها
بالقوة فتلك هي المبدا وما فيه مردود بما سبق من ان الكمال سواء كان حركة

ان كان المراد ... الحركة بمعنى التوسط

ان لا ... لانه ... المراد ... غير السطح

او عدم ما لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا قوله ولما كان لها كمال ثان شادي
الله فذلك هو المنتهى مدخول للجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا
فلا يكون لها منتهى بالفعل **قال** فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير
كالفلك يكون مبدا الحركة ومنتهى لها لكن ليس اتصافها بكونها مبدا لتلك
الحركة ومنتهى لها في آن واحد بل في آنين فلا يلزم اجتماع المتقابلين اعني
مفهومي المبدا والمنتهى في النقطة معا وذلك لانها اتصفت بالمبدا حال ابتداء
الحركة وقد تلاشت تلك الصفة عند انتهائها واتصفت بصفة اخرى هي كونها
منتهى لها **قال** كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة هذا
مثالان للمتضادين بالذات في الحركة الكيفية وقد يتضادان بالذات في الحركة
الكمية ايضا كما في الحركة من اكبر حجم في طبيعة الى اصغر حجم في طبيعة او بالعكس
وقد يكونان من المتضادين كما في الحركة الكيفية من الصفرة الى النيلية فانهما
ليسا من السواد المتضادين وكما في الحركة الكمية من الذبول الذي ليس في
الغاية الى النمو الذي ليس في الغاية وقد يكون احدهما احد المتضادين بالذات والآخر
واقعا بينهما كما في الحركة من السواد الى الصفرة ومن غاية النمو الى الذبول الذي
ليس في الغاية واما الحركة الاينية فلا تضاد بالذات بين مبدائها ومنتهاها بل بينهما
تضاد بالعرض اما لعرض لازم كما في الحركة من المركز الى المحيط فان هذين
الوصفين لازمان لتينك النقطتين او لعرض غير لازم كما في الحركة
من احد جانبي المسافة الى الآخر فان كون احدهما مبدا والآخر منتهى بمجرد
الاتفاق وقد عرفت حال المبدا والمنتهى في الحركة المستديرة فاتضح حالها
في الحركات كلها **قوله** اذ من الجائز فرض حركة لا بداية لها ولا نهاية الخ
ان يقال اولا نهاية لها من سمت احديهما دون الاخرى يدل على انهما المتقابلين
واما سلبهما معا عن الحركة فلا دلالة له على سلب التقابل بل على ان الحركة لا تستلزم
شيئا منهما كما اشير اليه **قوله** يكون بينهما تقابل التضاد وذلك لان مفهومي
مبدا حركة ومنتهاها لا يجتمعان في ذات واحدة فهما متقابلان وقد انتفى عنهما تقابل
التضايف لما ذكره وظاهر انه ليس بينهما تقابل السلب والايجاب والعدم والملكة فتعين

لان الحركة اما تتبع في صفة المقولات الاربع لا غير كما سيظهر م

*

قوله المراد بقولنا ان مقولة كذا يقع فيها الحركة ان المتحرك يتحرك من
نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها كما في الحركة من السواد الى البياض
مثلا لان الالوان انواع متخالفة الحقيقة كما لا يخفى وكما في الحركة من مقدار
الى اقل منه او اكثر منه فان المقادير المختلفة بالصغر والكبر انواع متخالفة لماهياتها
ورفيتها انما هي بالعوارض الخاصة متخالفة بالاعراض الكلية كان الحركة فيها مما لا
للحركة من صنف الى صنف آخر واما الحركة في الاين فالظاهر انها حركة
من فرد من المقولة الى فرد آخر منه ولا سيما اذا كان المكان هو البعد
المجرد والاختلاف في الامكنة بكون بعضها علوا وبعضها سفلا لا يوجب
اختلاف الحصولات فيها نوعا ولا صنفا والحركة المستديرة قد يكون ايضا لا
من نوع الوضع الى فرد آخر منه كما في تمام الدورة وقد يكون من صنف الى
صنف آخر ومن نوع الى نوع آخر ايضا **قوله** ولا نعني بقولنا ان مقولة كذا
تقع فيها الحركة ان المقولة موضوع حقيقي للحركة قد ادعى جماعة ان الحركة في
مقولة عبارة عن تغير حال ذلك المقولة المعين مع بقائها بعينها فيكون تلك
المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة مثلا فقد ان الجسم الذي هو محل تلك
المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض ومن قبيل وصف الشيء بحال متعلقه ويبطل
لان الشئ مثلا ليس هو ذات السواد واشتداده فان ذلك السواد يعدم
عند الاشتداد وليس فيه اشتداد قطعا وان بقي فان لم يحدث فيه صفة
زائدة فلا حدوث ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في صفة وهو حال
وعروض فظهر ان الاشتداد انما هو لموضوع السواد كما تقدم وتحقيقه كما
حيث من نفي ان الوجود لا يقبل الاشتداد والضعف وتمام ذلك في محله الا ان
المعنى في وقوع الحركة في المقولة هو ان المقولة جنس لتلك الحركة بالوالى الاثر
منه قار ومنه سيال وهو الحركة المكانية وكذا الكيف منه قار ومنه سيال
هو حركة الاستحالة وكذا الكم والوضع فالسيال من كل جنس من هذه
الاجناس الاربعة هو الحركة فيكون تلك الحركة نوعا من ذلك النوع الجنس
وهو ايضا باطل اذ لا معنى للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج

ولا شك ان الموجود في الخارج من الموجود
وغيرها هو الافراد لا الانواع والاصناف
لكن افراد ... كل المتحرك من موضع الحركة
الى فرد آخر منها ... وكل فرد ... وكل
النوع من ... نوع ... ان
تلك الحركة من نوع الى نوع وان كان
منه بغير عنه نوع واحد لكن امتاز
كل منهما بعوارض كلية مثل انها من
صنف الى صنف والابانة ونحوها
حركة مثال انها من فرد الى فرد م

ولا اشتداد وفيه ايضا وان
حدث فيه صفة زائدة م

ولا شك ان التغير والتبدل ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حصول
حال نسبية اضافية والتبدل ليس كذلك هذا اذا كان المتبدل في الحركة هذه
المقولات لم يكن نوعها جنسا للتبدل الواقع فيها قوله اما مقولة الجوهر
فلا تقع فيها حركة الجوهر ان لم تكن حالا في جوهر آخر لم يتصور وقوع الحركة فيها
بالمعنى المراد من وقوع الحركة في المقولة لان تلك الحركة انما هي لمحل المقولة
شغلها بان ينتقل من نوع او صنف الى صنف او فرد الى فرد كما عرفته وان
كان حالا في جوهر آخر كالصورة الجسمية الحالة في الهيولى والصور النوعية
الحالة فيها فان لم يقع في ذلك الجوهر الحال فلا حركة فيه ايضا كما في الافلاك عند
الحكماء وان وقع تبدل وتعاقب على الهيولى الواحدة كما في الصورة الجسمية
العنصرية بالاتصال والانفصال وكما في صورها النوعية بالكون والفساد
فان كان ذلك التبدل والانتقال من صورة الى اخرى دفعيا لم يكن حركة وان
كان تدريجيا كان حركة اذا عرفت هذا فنقول معنى قولنا ان مقولة الجوهر
لا تقع فيها حركة ان محل الجوهر لا ينتقل من جوهر حال فيه الى جوهر آخر يحل فيه بل
يجب ان لا يكون له انتقال من حال الى آخر اصلا او يكون له انتقال دفعي
قوله فلا يوجد من قوتها الصرفة اي لا يتوسط بين كون ما نحو الجواهر في
محلها بالقوة الصرفة وبين كونها فيها بالفعل الصرف كما هو الشان في سائر القوة
الى الفعل والخروج منها اليه على سبيل التدريج كما في المقولات التي تقع فيها
الحركة قوله ولان ذلك الحقيقة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص لو كانت
الحقيقة الجوهرية قابلة للحركة لكانت قابلة للاشتداد والتنقص حتى يحتمل ان يتصور
الجوهرية ان يحرك الى الصورة اقوى ويتنقص ان يحرك الى الصورة اضعف كما في
سائر الكيفيات التي تقع فيها الحركة لكنها لا تقبلهما كما ذكره قوله بل انما التغير
عارض لها فقط وذلك لان المفروض ان هناك اشتدادا او تنقصا فاذا كانت
الحقيقة الجوهرية باقية بنوعها بل بشخصها فلا بد على تقدير الاشتداد من
حدوث عارض لم يكن وعلى تقدير التنقص من زوال عارض حتى كان فقد حصل
تغير في العارض فقط اما بالحدوث او بالزوال فيكون هذا التغير الحاصل في العارض

تبدل كه

اسالا تدريجيا ص

التغير

الحقيقة

استحالة

استحالة وتغيرا في الاعراض لا كونا وتغيرا في ذات الجوهر والمفروض خلافه
قوله وان كان الثاني اي ان لم يبق نوع الجوهر بل شخصه في وسط
الجوهر الاشتداد والتنقص فلا بد ان يحل في محل ذلك الجوهر الزائل جوهر
آخر والا لم يكن هناك اشتداد ولا تنقص بل مجرد زوال ذلك الجوهر
عن محله وبعد ما تبدل في كل آن يفرض للاشتداد او التنقص يجب ان
يحدث جوهر آخر ويبطل الجوهر الاول فيلزم ان يكون بين جوهر مبتدا
الاشتداد او التنقص وبين جوهر آخر هو منتهى احدهما امكان انواع جوهرية
غير متناهية كما ان الكميات يعني كما انه يمكن ان يفرض بين مراتب السواد اي محل
بالسواد زمانا يمكن ان يفرض فيه آنات غير متناهية تكون الموجود في
كل آن منها كيفية مخالفة بالنوع او بالصنف او بالشخص للكيفيات الموجودة
في الآنات الاخر كذلك يلزم على التقدير المذكور ان يكون مثلا بين الصورة المائية
الزائلة والصورة النارية الحاصلة بالحركة في الجوهر زمانا يمكن ان يفرض
فيه آنات غير متناهية ويكون الموجود في كل آن منها صورة جوهرية مخالفة
باحد الوجوه المذكورة للصورة الموجودة في الآنات الاخر وهو محال لان تعاقب
الصور الموجودة في الآنات لا يجوز ان يكون على سبيل التتالي في الآنات
لاستحالة تتالي الآنات بل لا بد ان يكون بين كل آنين منها زمان فقبل ذلك الزمان اما ان يوجد
شيء من الجوهرين المتعاقبين بلا واسطة اذ لو وجد فيه احدهما كان المتحول
في الجوهر باقيا في ذلك الزمان على حالة واحدة مستمرة فلا يكون متحركا في
الجوهر حال ما فرض متحركا فيه واذا لم يوجد شيء منهما في ذلك الزمان يلزم
ان لا يكون المتحول موجودا في ذلك الزمان الذي يفرض فيه حركته لان المتحول
اما الجسم او مادته ولا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية وكون المتحول معدوما
حال كونه متحركا محال بالبديهة فان قلت هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره
من المقولات قلت قد اجيب عن ذلك بما ذكره من ان بقاء الموضوع بدون
الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا
انتفاء المتحول حال كونه متحركا كما لزم من خلو المتحول عن الجواهر المتعاقبة

اسعاؤه على ما مرّ وفيه بحث لانه وان لم يلزم ههنا ذلك الخ لكنه لزم مع آخر
وسواء اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن له
في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة
من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات موجودة
آنية لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل
هذه الموجودات المتعاقبة حركة لم تكن الحركة منطبقة على الزمان وكانت منقسمة
بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة منطبقة بحيث ينقسم
كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه لا
يكون حركة لا تعاقبا لا انه الحركة عينها ولا يخلص الا بان يقال كما ان للمتحرك
الاينى فيما بين المبدا والمنتهى اين واحد مستمر لكنه غير مستقر يمكن ان يفرض
ينحل بسبب استمراره وعدم استقراره ايون غير متناهية كل واحد منها يفرض
في آن فقط وكذا للمتحرك الكيفي فيما بين مبدا حركته ومنتهاها كيفية واحدة
سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات غير متناهية يفرض كل منها في آن فقط
وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فتعدد افراد الاين والكيفيات
والاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقطة التي
يمكن فرضها في خط واحد متناه وكما اذا فرض عليه نقطتان وجاز ان يكون
بينهما خط يمكن ان يفرض فيه ايضا نقطة لا تقف على حد كذلك اذا فرض
في الحركة اينان او كيفان وجاز ان يكون بينهما بحيث يمكن فيه ايون او كيفيات
لا تقف على حد قالوا ومثل هذا الحال السيال الذي تتبدل افراده على محله مع
بقائه بشخصه لا بد ان يكون عرضا لعدم تحققه بدونه فلا يتصور حركة في الجوهر
وفيه نظر لان المادة الشخصية العنصرية انما يتوقف على مطلق الصورة لا على صورة
شخصية فجاز ان يتبدل عليها الصورة على سبيل الاتصال على نحو تبدل الكيفيات مع
بقائها بشخصها فيكون متحركة في الجوهر كتحركها في الكيف والفرق بينهما بان
موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا
متحصلا بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور باسرها مع بقائها

[هامش: فاستقاء المتحرك ينفرج]

[هامش: بشخصه]

موجودة

موجودة وهذا القدر كاف في كون تلك الصور جواهر مقومة لمحالها فليس
يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محله متقوما به وان يلزم
كونه عرضا كما زعم وربما يجاب عنه بان الهيولى لا يحصل ذاتا معينة بالفعل
الا بان تتصور بصورة معينة واذا كانت ذاتها لم يكن متحصلة بالفعل لم يتصور
تحركها لان شيئا لا شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد لها ان يكون حال تحركها
متحصلة بالفعل اي متصورة بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع
ان يتحرك في الصورة بالضرورة لا يقال سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها
لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة واحدة
فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لانا نقول هي مع احدى تلك الصور
ذات متحصلة ومع الصورة الاخرى ذات متحصلة اخرى وليس لشيء من تلك
الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فليس هناك حركة
اصلا وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا استعداد بالقوة لا
يتحصل بالفعل موجودة بالفعل الا بالصورة المعينة وذلك لما تقدم من انها
في وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت ذاتها متحصلة
بالفعل لما كان كذلك وللبحث ذلك بعد مجال قوله واما الجواهر المركبة فوقوع
الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها في بعض بسائطها وحده او في جميعها معا
وقد عرفت استحالته فلا حركة في الجواهر المركبة ايضا وما ذكره من انها تنعدم
بانعدام جزء منها فمعناه انه اذا وقعت الحركة في جوهر مركب فلا بد ان يزول
المركب عن محله تدريجا حتى يحصل مركب آخر وانعدامه انما يكون بانعدام جزء
من اجزائه او انعدام كل جزء منها وقد عرفت لما مر من امتناع الحركة في الجواهر
البسيطة فانعدام المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه قوله فهي تابعة لمتبوعها
فان كان متبوعها قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها مثلا اذا كان
ماء اشد سخونة من ماء آخر فاذا تحرك حتى صار سخونته اضعف من سخونة الآخر
فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع آخر منها اعني الاضعفية
انتقالا على سبيل التدريج فقد تحرك الجسم بالاضافة تبعا لحركته في متبوعها

[هامش: فانعدام المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه صح]

اعني السخونة وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار
في مكان اسفل وكان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى
صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك الى وضع اخس
اوضاعه فعدا اشتغل بهذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا
لمعروض الاضافة وكما لا تتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها مع تغير
متبوعاتها لا تتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء
متبوعاتها كما لا يخفى فظهر ان الاضافة تابعة لمعروضها في الحركة بل في التغير مطلقا
اذ لو لم تتغير الاضافة بتغير متبوعها لكانت مستقلة بالمفهومية فان كانت
عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما مر والا فلا
لو تغيرت في نفسها بلا تغير في موضوعها لكانت ايضا مستقلة بالمفهومية
وهذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية
وينقوض بالاين والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بالذات
وح نقول لم لا يجوز ان ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدريجا وكونه غير
مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك قوله وكذلك تابع لمتبوعه جوز
الشارح وقوع الحركة في متى تبعا لمتبوعه على قياس المضاف وقال الشيخ في الشفاء
يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعة واقعا دفعة لان الانتقال من سنة
الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة وقال في النجاة ان الحركة انما تكون
في متى فلو كان في متى حركة لكان لمتى متى آخر وانه محال وتحقيقه ان اجزاء
الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينها هو الآن فاذا فرض
زمان ما ان المتحرك كان في آن فقبل ذلك الآن يستمر للموضوع متاه بالقياس
الى الزمان الاول وبعده لمستمر له متاه بالقياس الى الزمان الثاني فذلك
الآن نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال بل هو
دفعي ولا يلزم من ذلك الا ان يكون للزمان آن وليس بمحذور بل هو واقع
واما التدريج فيقتضي ان يكون للزمان زمان آخر قوله واما الجدة فيتغير دفعة
فلا يقع فيها حركة قد قال ان العمامة اذا تحركت الى النزول او الصعود فلا يكون

بعروضها

اذ تغير

اذا تغير هيئة احاطتها تبعا لحركتنا فاما ان يكون اثره يعني حركة في السخونة
والانفعال اخبارا ان الحركة فيهما دفعة واستناد الواحد
ولا يكون عارضة لها بالذات في غير تلك الحركة فيكون
فاذا تحرك الجسم من سخونة الى اثر ثاني يتصل بالاثر
واذا لم يتحرك في الاتصال الانقباضية فيلزم ان
وقس على ذلك الانفعال في نفسها لا يتصور
بما تمر المتوسطين
لها لا يكون بالذات فكذا قوله ... اوضح
والتكاثف الذي يقابله التخلخل حقيقي
مقدار الجسم او ينقص بدخول جسم غريب بين اجزائه وخروجه عنها كالقطن
اذا ندف فانه يدخل الهواء فيما بين اجزائه ويزيد مقداره واذا الف
خرج او انعصر قوله لا يتصور الا بوجهين يرد عليه ان الوجهين ليسا
طرفي النقيض فجاز ان يكون هناك وجه آخر لا نقف عليه وكذا الحال في
الثلاث التي ذكرها في الدليل الثاني قوله زاد مقداره بسبب الحصر الشعل
المكان تردد ان بعض الهواء يخرج بالمص ان البعض الباقي يزداد مقداره
بسبب ان المص يفيده لطيفا فيشغل مكان الخارج لئلا يلزم الخلاء فاذا
اصابه برد الماء تكاثف فصعد الماء لئلا يلزم سطح الاجسام دفعا
للخلاء او قد يتكاثف بطبعه اذا انفصل سطح جسم يصعد اليه على الطبيعة
المنفعل بهذا انما ثم اذا كان الماء الذي في الآنية بسيطا ذا طبيعة واحدة
وقوله لا نقف فيها ع اذ يجوز ان يكون لها مسام صغيرة جدا لا يخرج منها
الماء لكن يدخل فيها الهواء فتصعد بها قوله والحركة في الكيف الا سحالة
اثبات هذه الحركة يتوقف على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات قد يتغير
فيها مع بقاء طبائعها النوعية الثاني ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم يتعرض
احد منهم لبيان الامر الثاني بل قنعوا فيه بما نحس من انتقال الماء من البرودة
الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن انتقال الجسم من الجوهر الى الكلاة

الى من ان الحركة في مقولة ... في عنى ... سخا دعده ١١ ... هده هذه الاثم

ان نزيد التحلحل بهذا المعنى
نرا الحقيقي بمعنى ان يزيد
... الاقوى منه
لذا الحال في التبرد
بها ان الحركة في
واعلم ان عروض الحركة

ويع ذلك بانه لا يخرج من ان القارورة بعد المص يخرج عنها شيء من الهواء ويبقى واحد حالا عند الخلا ... بطلان القارورة الكبيرة فيها الهواء لا يدخل شيء من الماء فيها ولا يدفع عنه الا لدفع ما فيها من الهواء فعلم ان بعد المص يخرج الهواء عنها ولا يجوز ان يبقى خاليا او بعضها خاليا لان الخلاء محال ولا يمكن ان يخرج الهواء تدريجا فيكون الزجاج مدريجا فظهر ان التزيد من طرف السخيف لاستحالة الخلاء ٣ع

والحق ان المتحرك في آن ... الذي في كل الانية ... ظهر الماء ... الامد ... في المدرج ...

يرتفع الحرارة لذلك قال الامام لا اعتقاد على ذلك لجواز ان يكون
الثلج يجمد في آنات منها ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس بتقاطيعها
بل يدركها انما متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي
[illegible] فلا يكون حركة واما ان الامر الاول فيحتاج الى
[illegible]ون والبروز والنقشو والنفوذ وقد ابطال كل منها
[illegible]اج وابطلها ههنا بوجهين آخرين وتحتاج ابطال ابطال
[illegible] عليه اجزاء الماء زمانا ما ويختلط بالباقي فيحس بحرارته
[illegible] بان اجزاء متشابهة فلا يكون انقلاب بعضها نارا
اولى بحصول الحرارة لان القرب من النار اولى بذلك يرد عليه ان
يحصل جميع المحلول كل السخونة في بعض الماء حتى يصير ذلك البعض بارا مع كون
الباقي على حاله برودته وليس كذلك بل نظهر بعض السخونة في كل الماء واذا
بطل ان المذهبان مع الاحتمال الثالث ثبت المدعى بالاستحالة **قوله** واما
في الوضع فلان الافلاك للحصول الجسم الذي لا مكان له كالفلك الاعظم
والذي له مكان ولكنه لا يخرج عنه كسائر الافلاك اذا تحرك بحيث تعرض
اجزاءه الى امور خارجة عنه حاذية او محوته فلا يسكل انه يتغير الهيئة التي حصلت
بسبب تلك النسبة اعني الوضع على سبيل التدريج **قوله** بل يفارق كل جزء
منها جزء من مكان الكل يعني ان كل جزء من تلك الاجزاء مماس لمكان
الكل فانه يفارق جزءا من مكان الكل وذلك الجزء من مكان الكل جزء
من مكان ذلك الجزء لا مكان له فهو لا يفارق مكانه بل جزء مكانه واما الاجزاء
التي لا تماس مكان الكل فهي لا تفارق مكانها ولا اجزاء مكانها كما لا يخفى و
قوله وان كان كله في مكانه احتراز عن الفلك الاعظم واذا قيل المكان هو
البعد كان كل جزء منه مفارقا لمكانه الا انه لا يلزم من ثبوت الحكم لكل
واحد ثبوته للكل من حيث هو كل اذا كان واحد موجودا في الخارج فكيف
يلزم ذلك اذا كان كل واحد امرا مفروضا كالاجزاء الفلكية **قوله**
قد انعدم بانعدام الزمان الاول وذلك لان الحركة اسيالة غير قارة منطبقة على

الزمان ستعدم بانعدامه زمانها قطعا **قوله** لم يكن ان يكون الذاتي
بالشخص ... بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون الحركة قابلة لها
في مقولة اخرى فثبت ان وحدة الحركة بالشخص تتوقف [على وحدتها] والحركة
والمحل والقابل اي لا يتحقق وحدتها الشخصية الا عند وحدة الخارجية
الثلاثة لان تعدد كل واحد منها استلزم اي دفع ما هو داخلية وكلامه
الثاني وان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر لكونها قبلية
الحركة التي وجدت ووقع لانه يلزم اعادة المعدوم لانا نسلم حركة
بالشخص موثرين مستقلين بالتاثير واما ان تعدد [illegible] ولا الاتصال الذوات
تعدد المحل موجبا لتعدد الحركة وتقريرا لدفع ان [illegible] اشى الى نقطة
الاول ولا يعني بوحدة الحركة الشخصية الا وحدتها عند النقطة وان رجع
نسبة تلك الحركة الى المتحرك عروض الانقسام وصول الى ذلك الحد
بوحدتها الاتصالية كما في الحركات الفلكية فانها ما قطعت ان لا يكون منقسما
[illegible] كثيرة [illegible] الطلوع والغروب والمسامتات لكن منقسما كانت الحصول
قوله واتحاد
المبدا والمنتهى لا تدل على تعدد اي الامور الثلاثة وذلك لان الجسم الواحد في زمان
واحد في مقولة واحدة لا يتصور ان يتحرك الا من مبدا ومنتهى معينين **قوله**
ان المتحرك من المبدا الواحد يعني ان وحدة المبدا ووحدة غير كافية في وحدة
الحركة فان الحركة من ذلك المبدا اذا انتهت لمنتهى معين كانت مغايرة
[illegible] الحركة من ذلك المبدا اذا انتهت لمنتهى آخر وكذا الحال في وحدة المنتهى
[illegible] وليس وحدتهما معا كافية ايضا في وحدة الحركة فان الجسم الواحد
يتحرك في زمانين من مبدا الى منتهى معينين ويكون الحركة متعددة بالشخص
قوله يعني اختلاف الحركة بالنوع الى الآخر مراده ان موضوع الحركة
[illegible] ماهية الحركة لان اضافة الحركة الى موضوعها امر خارج
[illegible] ماهيتها عارض لها واختلاف العوارض لا يقتضي اختلاف المعروضات
ترى ان افراد نوع واحد متحدة في الماهية مع اختلافها في العوارض المتنوعة قوله الزمان
[illegible] مختلفا بالنوع على تقدير تنوعه لا مدخل له في تنوع الحركات لان الزمان

من عوارض
لان الحركة
قد يعلل

المنتهى

اختلاف

ثم ان اختلاف الحركات بالنوع لا مدخل له في اختلاف الحركات
نوعه قد يؤثر في حركات متفقة في الماسة والمحرك الواحد
يختلف باختلافها واذا اخرجت هذه الامور الثلثة عن الاعتبار
الحركات لا اختلاف ما منه وما اليه وما فيه فاذا اتحدت هذه
من والمنسوب اليه بالنوع في الحركات كانت تلك الحركات واحدة
احدها اختلف فان الحركة الصاعدة تخالف الهابطة
مع كون الطرفين واحدا والحركة من السواد الى البياض
الى البرودة لاختلاف الثلاثة معا والحركة من مبدا الى منتهى بعينها
الحركة انه اذا اختلفا استقامة واستدارة وعليك
اما اي والحركات بالجنس فهي التي اتحادها فيه بالجنس
في المتسود متحدان بالجنس لقرب لا تحادها في الحركة
المبصرة وجميع الحركات الواقعة في مقولة واحدة
في الوضع فلان الافلاك
بالجنس البعيد وتضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه اما بالذات كما في
من السواد الى البياض وبالعكس واما بالعرض كالمحيط والمركز لا لتضاد
فان المحرك الواحد قد يصدر منه حركات متضادة كالصاعدة والهابطة ولا لتضاد
الفاعلين ان القابل الواحد قد يتصف بمتضادين في زمانين ولا لتضاد
اذ لا تضاد فيها وبتقدير تضادها فهي عارضة للحركات وتضاد العارض لا يقتضي
تضاد المعروض ولا لتضاد ما فيه فان الصاعدة تضاد الهابطة مع وحدة الطريق
قوله ولا مدخل للمبدا والمنتهى في انقسام الحركة اذ ليست الحركة منطبقة
عليها بل على ما بينهما اعني ما فيه الحركة ولا للفاعل اذ ليست الحركة قائمة به
عليه فيعرض الانقسام فيه لا يوجب فرض انقسامها كما لا يخفى بل انقسامها يحصل
انقسام ما فيه وانقسام الزمان لانطباقها عليهما وانقسام موضوعها
حلولها سريان **قوله** تشتد الحركة يشبه ان تلك الكيفية القابلة
الشدة والاشتداد والضعف الى الكيفية لا الى الحركة الا ان المقصود
لا يختلف ثم ان هذه الكيفية تستلزم الاضافة ضرورة ان الحركة السريعة
يعني انه قد اختلف في ان تلك الكيفية بعض الافراد ام صفة ذات اضافة وعلى التقديرين لا يخرج عن حقيقتها ٣

يوصف بالسرعة مقيسة الى بطيئة محققة او مقدرة وقد عرفت ان الذاتي
لا يقبل الشدة والضعف فالقياس الى ما سوى ذاتي له وهذه الكيفية قابلة لهما
فلا يكون من ذاتيات الحركة فلا يوجب اختلافها اختلاف ما بينها والحركة
الطبيعية لا يتصور فيها ممانعة داخلة ولا بد في القسرية من الممانعة الخارجية
ايضا والارادية اذا كانت على وفق الطبيعة لم يكن فيها ممانعة داخلة وكلامه
عن سبيله **قوله** ان لا يكون حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة
بسكنات قد علمها بالفراسة وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركته
في العدو ولا ندرك شيئا من تلك السكنات **قوله** ولا انفصال للزوايا
زوايا والانعطاف فيه لو تحرك المتحرك على خط مستقيم حتى انتهى الى نقطة
رجع من تلك النقطة على خط آخر حصل هناك زاوية عند النقطة وان رجع
على ذلك الخط كان هناك انعطاف بلا زاوية **قوله** وصول الى الحد
اي اذ لو كان الاظهر في الاستدلال ان يقال حد المسافة لا يكون منقسما
في الامتداد لا انه لو لا ذلك لما كان حقيقة واذا لم يكن منقسما كان الوصول
اليه آنيا اذ لو كان زمانيا لكان الحد منقسما في ذلك الحد يتعلق الوصول
شيئا فشيئا واما ما ذكره فقد يورد عليه انكم ان اردتم الوصول التام اخترنا
الثاني ومنعنا ان الوصول في الثاني من الزمان بل في مجموعه وان اراد الوصول
تفرد الاعم اخترنا الاول ومنعنا ان ذلك البعض هو زمان الوصول التام
الذي كلامنا فيه **قوله** لان الميل هو العلة القريبة لم يرد انها علة فاعلية
في ما صرح به المصنف في بعض تصانيفه من ان الميل آلة للطبيعة في التحريك
ارادة امر يتم اقتضاء الحركة ولا يوجد وجود تام مع الميل الا مع ارتفاع
بانه لم لا يجوز ان يكون علة قريبة للحركة معدة للوصول الى ذلك الحد
محققة عند تحقق الوصول اليه **قوله** وذلك الميل موجود في آن
الوصول يعني ان الوصول انما آني ضرورة انه ذو الوصول الذي
ينقسم فلا يكون ذو الميل زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا فالميل
هو علة الوصول يكون ايضا آنيا فان ميل الوصول لا يكون عين ان ميل

الوصول لامتناع اجتماع المثلين المختلفين ... آخر ولا بد ان يكون بينهما زمان
قال الامام هذه الحجة لا تمشي في الحركات ... والكمية اذ لا تبدل فيها وايضا
امتناع اجتماع المثلين قوله لان الشيئين لا بد ان يكون حدا ما مشتغلا ب
يرد عليه انه لا يشترط في تحديد احدهما ملاحظة حد الآخر لجواز ان يحد بمحمولاته الذاتية
مع الغفلة عن جميع ما عداه من المفهومات سوى ما كان مقابلا له او غير مقابل قوله وكان
الحركة انما كان ادل لما تكلم ان لا يتم ... الحد فلا تم ما يتوقف عليه ... السكون
لا يقتضي شيئا من الامرين اي لا يقتضي ان يكون قبل كل سكون او بعده حركة
لا يقتضي ايضا ان يكون بعده او قبله كمال آخر جزء الحركة قوله لا يمكننا تعريفه
امتناع تعريفه الا بما يتصور منه استمرار ذلك الامر المتوقع ولكن ...
ذلك لا يمكن الا بذكر الزمان او لواحقه قوله والمضاف ... التقابل ...
الحركة والسكون تقابل التضاد وليس يلزم ان يعتبر في حد احد المتضادين ما ...
في حد الآخر قوله فيكون الجسم الواحد لا متحركا ولا ساكنا اذ ليس ...
الواحد ... غيره ... يكون ساكنا ولا ... عدم ...
متحركا وقد يجاب بان تعدد العوز كاف فالجسم الواحد اما ان يكون بحيث اذا اعتد
معه اولا فهو على الاول ساكن وعلى الثاني متحرك نعم يجب ان يحفظ النسب ...
بالسكون فلا يكون عينه فان الحركة تنتهي الى عدمها فلا استحالة في انتهاء الشيء
الى ما يقابله في ان يكون السكون في المنتهى مقابلا للحركة واما من ذهب
ان المقابل لها هو السكون في المنتهى دون المبدأ فلم ينقل منه تمسك في هذه
الدعوى قوله ثم ان السكون ليس عبارة عن عدم حركة خاصة انما يناسب كون السكون
ثبوتيا ان قال السكون في مكان لا ينافي الحركة اليه ولا الحركة عنه هو تضاد ...
نظرا ... مشهور ... يلزم منه ان يكون كل واحد من السكون في المبدأ والسكون
في المنتهى مقابلا للحركة قوله عبارة عن حفظ النوع ...
في سائر ... لات فقد يكون من منتقل الى منتقل الى آخر فيكون ...
هناك محفوظ ... لا سكون قوله وسكون الجسم في الحرارة تضاد سكونه في ...
... لان ما فيه ... الحرارة والبرودة متضادان واما المكان الاعلى

فلان ٢

فليس ضد

فليس ضد الاسفل نعم ان العلو يقرب المحيط والسفل يقرب المركز كان متضادين لان ما في الكرة
هو المكان لا وصفا فيها فلا يكون تضاد السكونين فيهما لتضادهما فيه السكون الا على سبيل المجاز قوله
كما اصطلح عليه المتكلمون فان انواع الكون عندهم اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
قوله والذي مبدأه غير خارج عنه والشعور يعني ان الشعور يكون امرا خارجا عن ذلك الكون حتى يكون
اراديا فان مجرد كون مبدأ شعوريا لا يكفي كما مر والحركة لا تكون طبيعية على الاطلاق بل لا بد من تقييد
الطبيعية للحركة لانها غير طبيعي بخلاف السكون وقوله لان الحركة امر غير ملائم قوله وقد يتعلق لو ضمنه تحقيقه
بما فيه غنية عن اعادته قوله للحركة فانه اشارة الى ان السكون لا يتصور فيه التركيب قوله
احد سائر حركات ... مجموعها قوله هذه بالحركة المساوية للمجموع مركبة منها تركيبا ظاهرا وانما فصل
احدهما على الآخر فانه يسمى مركبا منها لحصوله باجتماعها واذا لم يكن هناك فصل يولد منها سكون
قوله وهو نسبته ما لا يتحقق الا في الزمان فقد يراد تفسير تارة بتلك النسبة وتارة بهيئة يتوقف عليها ذلك
من مخصوصها ما يقع في زمان من التدريجيات بل شيئا ولها يقع في ان من الوضعيات وتحقيق ماهيته
الزمان وكونه مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار آخر غير اعتبار وجزؤه فهو
الجنب الماهية فقد سبق فيما سبق بالازيد عليه فارجع اليه قوله فان ما لا نعرفه لا نعرفه قوله اذا
اخذت ... بامتداد مادة ... لم يكن ... تعلق بالزمان ... لا نعرفه بمقدار منه بل
انما يوضح بالات للتغير التدريجي الذي هو الحركة التي لا يتصور وجودها الا منطبقة على الزمان والمتغير الدفعي
الذي لا يتصور الا في آن ... وسطها نعرض لعروضها كالاجسام قوله لا يكون جزء للزمان فقد تقدم ان
الحدود المشتركة بين الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا لما امكن تقسيمها الى الاقسام المراد تقسيمها
اليها بل يكون التنصيف تثليثا والتثليث تخميسا فالآن ايضا كذلك فانه فصل مشترك بين الاجزاء
قوله والا لكان الآن زمانيا قوله لان الآن اذا عدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا فيكون
زمانيا او منقسما بل يكون زمانا لا آنا قوله والثاني يقتضي ان يكون عدمه متصلا بآن وجوده او لو
لم يتصل به لكان الآن الاول في الزمان الذي يليها لا موجود ولا معدوم وما هو محال قوله
هناك ... فمآله ... قوله الحصول التدريجي حصولا له نسبة انطباقية على الزمان كالحركة
التي لا يتصور حصولها في الآن اصلا وغير التدريجي ما لا يكون حصوله الا في طرف الزمان اعني الآن
لا في الزمان كالكون المتحرك في مسافة معينة من حدود المسافة فيما بين المبدأ والمنتهى فانه يوجد في آن

ولا توجد في زمان قطعا او حصول في الآن والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في آن
ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين آني دفعي الا ان احدهما يستمر زمانا بعد ذلك الآن دون
اما ان يكون حصوله في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بحيث يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان
كون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الشيء في طرفي الزمان لان الحركة زمانية بل يصدق
ذلك على الجسم في كل آن يفرض في آنات زمان حركته وان لم يصدق عليه شيء من الآنين الحاصلين
من زمان تلك الحركة فهذا القسم واسطة بين التدريجي الذي هو القسم الاول وبين الدفعي الذي
يتناول الوجهين المذكورين نظرا الى الحصول في الزمان لا بحصوله التدريجي فعدم الآن -
الزمان الذي بعده لا بمعنى الانطباق ليلزم انقسام الآن وكونه زمانا بل بمعنى ان لا يوجد
ذلك الزمان آن الا ويكون عدمه فيه فالآن طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك
ولا يحدد فيه وذلك مثل النقطة فانها طرف الخط ولا توجد في نفس الخط وليس يلزم ان يكون
لذلك الخط طرف آخر متصل بالطرف الاول يكون عدم النقطة واقعا فيه ليلزم تتالي
النقطتين قوله والاول منها اي من هذه المعاني الثلثة واحد من المقولات التسع العرضية والثاني
منها جزء للمقولة قوله وهو نسبة الشيء الى ملاصق ينتقل بانتقاله اي هو هيئة تحصل بسبب نسبة الشيء
الى ملاصق يحيط به احاطة ما وينتقل بانتقاله وليس المراد بالتسلح واخواته نفسها المعنى المصدري
بل ما يترتب عليها من الهيئات الحاصلة قوله وذلك مثل التسخن ما دام يتسخن اي ما دام يتسخن والمراد
بالمقولة الفعل والانفعال حالتان غير قارتين ولذلك عبر عنهما بان يفعل وان ينفعل لدلالتهما
على التجدد والتقضي واما الحالة المستقرة المترتبة عليهما فخارجة عنهما [illegible] قطع
وفي هذا الثوب احرق ويراد به ارقا فيها هو من مقولة الكيف قوله كيف تقول اي الموثر به
والمتاثر به اليها اي الى الموثر والمتاثر قوله يعني اذا كانت الموثر به صفة موجودة في الخارج
قائمة بذات الموثر احتاجت الى شيء آخر توثر فيه الموثر فيكون الكلام في موثره آخر وينتقل
الكلام اليه وكذا المتاثر به اذا كانت صفة موجودة في المتاثر احتاجت الى ان يتاثر المتاثر
بقبول تلك الصفة فيكون هناك متاثر به اخرى وهكذا ويلزم التسلسل الحمد لله على حصول الكلام
الى هذا المقام وبه الاستعانة والتوفيق للاتمام وصلى الله على سيد الانام محمد وآله الكرام وصحبه العظام

تمت النسخة الشريفة
الشريفة [illegible] عبد الله
[illegible]

